

Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

3 · 2021



Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici



I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi» - Mascalucia (CT)

Dipartimento di «Civiltà Antiche e Moderne»
Università degli Studi di Messina

CONTATTI

I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi», via Case Nuove, I-95030 Mascalucia (CT)
Tel. + 39 095 7272517
e-mail: ctis02600@istruzione.it
PEC: ctis02600@pec.istruzione.it

URL: www.classicavox.it
Corrispondenza editoriale: classicavox@gmail.com

Copyright ©
2021

Quest'opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons AttributionNonCommercialNoDerivatives 4.0 International il cui testo è disponibile alla pagina Internet <https://creativecommons.org/licenses/byncnd/4.0>

ISSN 2724-0169 (*online*)

Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

3 · 2021



CATANIA · MESSINA

2021

INDICE

SAGGI E NOTE

Menico CAROLI <i>Riscritture, varianti d'autore e seconde edizioni</i>	9
Silvia CUTULI <i>Oltre il Sisifo improbus sed callidus: sulle tracce di versioni 'non convenzionali' e perdute del mito</i>	31
Paola RADICI COLACE <i>L'iperbole nello spazio del teatro classico</i>	55
Rosa SANTORO <i>Il pregiudizio locrese. Riflessioni su Ovidio, Ibis 351s.</i>	73
Alfredo CASAMENTO <i>Il gravis morbus degli scolastici. Esempi tratti dalla storia (e dall'arte) nell'opera di Seneca il Vecchio</i>	89
Mario LENTANO <i>I due mirti di Quirino. L'identità vegetale di un dio romano</i>	111
Marco ONORATO <i>Trasparenza e opacità in tre carmi di Simposio (aenigm. 67-69)</i>	129
Arsenio FERRACES RODRÍGUEZ <i>Recetario de medicina mūtulo en un códice no catalogado por Beccaria (Oxford, Balliol College, 367, s. XI). Editio princeps</i>	157
Stefania FORTUNA <i>La nuova versione del catalogo elettronico Galeno latino e gli studi sulla tradizione latina di Galeno nell'ultimo decennio</i>	197
Tommaso BRACCINI <i>Exotikà e Outer Ones: satiri, callicanzari e alieni in H. P. Lovecraft</i>	209
Anna Maria URSO <i>La Perséphone di Gide-Stravinskij. Ascesa e declino di una collaborazione difficile</i>	227

SPERIMENTAZIONE E INNOVAZIONE DIDATTICA

Isabella TONDO <i>Le parole sono pietre. Un racconto-laboratorio su Antigone in classe</i>	243
---	-----

RECENSIONI

SCRIBONII LARGI <i>Compositiones</i> , edidit, in linguam italicam vertit, commentatus est Sergio Sconocchia, 2020 (Rosa SANTORO)	257
---	-----

Giulio GUIDORIZZI, <i>Enea, lo straniero. Le origini di Roma</i> , 2020 (Alberto PAVAN)	261
Gianna PETRONE (a cura di), <i>Storia del teatro latino</i> , 2020 (Mario LENTANO)	265
Silvia CONDORELLI, Marco ONORATO (a cura di), <i>Verborum violis multicoloribus. Studi in onore di Giovanni Cupaiuolo</i> , 2019 (Ignazio LAX)	269
Anna Maria URSO, Domenico PELLEGRINO (a cura di), <i>I fluidi corporei nella medicina e nella veterinaria latine. Dottrina, lessico, testi. Actes du XII^e Colloque international sur les textes médicaux latins, Messine, 22-24 septembre 2016</i> , 2020 (Brigitte MAIRE)	279
M. G. IODICE, A. MARCHETTA (a cura di), <i>Delectat varietas. Miscellanea di studi in onore di Michele Coccia</i> , 2020 (Martina FARESE)	283
AUTORI	285

Trasparenza e opacità in tre carmi di Simposio (aenigm. 67-69)

SOMMARIO

Una nuova lettura di Symp. 67-69 consente di verificare come, grazie al sapiente intarsio di rimandi ad autori pagani (soprattutto il Marziale di *apoph.* 61-62 e, in subordine, di *epigr.* 8, 14) e cristiani (Tertulliano, Lattanzio, Ambrogio), il poeta riesca a creare molteplici livelli semantici calibrati sulla *doctrina* dei diversi tipi di fruitori. Il tema del rapporto fra trasparenza e opacità acquisisce, così, insospettabili valenze gnoseologiche, ermeneutiche e poetologiche.

Parole chiave: Simposio, enigma, trasparenza, opacità, allegoria, allegoresi.

ABSTRACT

A critical reassessment of Symp. 67-69 shows that, thanks to a skilful interweaving of references to pagan (especially the Martial of *apoph.* 61-62, but also of *epigr.* 8, 14) and Christian authors (Tertullian, Lactantius, Ambrose), the poet creates multiple semantic levels calibrated on the *doctrina* of the different types of readers. The theme of the relationship between transparency and opacity thus acquires unsuspected gnoseological, hermeneutic and poetological values.

Keywords: Symposius, riddle, transparency, opacity, allegory, allegoresis.

Tra i molteplici e purtroppo cruciali aspetti che ancora sfuggono degli *Aenigmata Symposii*¹ uno dei più rilevanti è quello dei piani di destinazione dell'opera, che, in assenza di dati sicuri sull'identità e sul *milieu* del poeta, occorre ricostruire sulla base della *praeformatio* e dei tratti caratterizzanti dei carmi. La silloge è presentata come frutto di una giocosa quanto maldestra improvvisazione agonale svoltasi durante un simposio dei Saturnali, uno scenario che, per quanto poco credibile, sembra sintomatico del disegno di declinare in chiave enigmistica lo sguardo straniante sulla realtà che permea gli *Xenia* e gli *Apophoreta* di Marziale²; al tempo stesso, l'insistenza sulle *nugae* propiziate dall'*ebrietas*, richiamandosi tanto a un convenzionale *setting* del genere³ quanto a un *topos*

¹ Nome, cronologia, provenienza geografica e profilo culturale del poeta restano piuttosto nebulosi. Per uno sguardo d'insieme su questi e altri problemi posti dalla silloge si può fare affidamento sulle ricche pagine introduttive dell'edizione curata da BERGAMIN 2005, XI-LXXXIX. Più limitata la prospettiva di LEARY 2014, 4-30, che, dopo essersi sbilanciato a favore di una datazione a ridosso del VI secolo (in virtù della ripresa di alcuni enigmi nell'*Historia Apollonii regis Tyri*), si concentra soprattutto sulla contestualizzazione dell'opera nell'ambito del genere epigrammatico e sull'analisi dei criteri di ordinamento dei carmi, con l'aggiunta di rapidi rilievi sulla tecnica compositiva e sul riuso dei modelli da parte di Simposio.

² I punti di contatto con le due raccolte dell'epigrammista non sfuggono a BERGAMIN 2005, XXXIV-XXXV e LEARY 2014, 6-9, ma, nel complesso, l'approccio più stimolante al retaggio saturnalicio della raccolta simposiana si deve a SEBO 2016, 47-51, che, pur glissando inopinatamente sull'influsso di Marziale, evidenzia come la prosopopea di oggetti e animali metta in crisi la gerarchia tra umano e ferino, animato e inanimato, creando un effetto di polifonia che si sarebbe tentati di definire 'bachtiniana' se non fosse già intimamente legata allo spirito della festività durante la quale il poeta sostiene di aver composto i propri carmi.

³ Sul legame privilegiato tra enigma e simposio cfr. DELLA BONA 2013; BETA 2016, 44-63. Proprio alla luce di ciò si è talora ipotizzato che il genitivo *Symposii* (*Simposii*) affiorante nella tradizione manoscritta non sia l'idionimo (o lo pseudonimo) del poeta, ma un nome comune designante il contesto compositivo. Per un equilibrato *status quaestionis* cfr. BERGAMIN 2005, XIII-XIV.

modestiae di rinnovata fortuna in epoca tarda⁴, parrebbe precisare ulteriormente le circostanze compositive, evocando un contesto di *otium* aristocratico. Tali indizi risultano, però, in parte rettificati o integrati dall'effettiva fisionomia dei carmi, i quali, pur esibendo il gusto di una 'poesia delle cose' di stampo marzialiano⁵, si appuntano anche su oggetti estranei al novero dei tradizionali doni saturnali, delineando un più lato orizzonte di epidittica epigrammatica non priva di venature enciclopediche⁶. Inoltre, la connotazione pagana e disimpegnata apparentemente conferita dal richiamo agli *Xenia* e agli *Apophoreta* viene ben presto messa in crisi dall'affiorare di reiterati echi di testi biblici, apologetici e patristici⁷, nonché di opere di scrittori quali Prudenzio e Paolino di Nola; notevole è, poi, il recupero di motivi cari all'allegorismo cristiano e, in una certa misura, pertinenti al genere dell'enigma⁸.

Muovendosi su questo doppio binario culturale, Simposio riesce a rivolgersi a tipologie eterogenee di lettori⁹, mettendone alla prova la perspicacia nel decifrare non solo i referenti dei carmi, ma anche l'intarsio di suggestioni letterarie pagane e cristiane, apprezzabili tanto singolarmente quanto nel loro mutevole intrecciarsi. Sorretta da un'*ars* scaltrita (e ancora in parte inesplorata), l'opera offre ad alcuni il piacere di un mero *lusus* intellettualistico e ad altri anche un'esperienza di edificazione religiosa, ma a tutti l'opportunità di riflettere sul volto ambiguo del mondo e del linguaggio che si affanna a rappresentarlo.

A fornire un'eloquente testimonianza della raffinata tessitura della silloge sono i carmi 67-69 che, dedicati rispettivamente a una *lanterna*, uno *specular* e uno *speculum*, vengono di solito considerati come una trilogia sulla luce, dipinta in varie forme di propagazione e contenimento¹⁰. Tuttavia, un riesame di questo

⁴ Il motivo, risalente a Marziale, conosce un *revival* in Ausonio (cfr. MATTIACCI 2012; PIRAS 2014, 129-130), a cui poi si rifà Sidonio Apollinare nella postfazione epistolare al *carm.* 22 (ONORATO 2019, 56). Cfr. POLARA 1993, 204.

⁵ Alludo naturalmente alla felice formula critica utilizzata da SALEMME 2005. Su questo tema cfr. anche ROMAN 2001.

⁶ Sul debito dell'opera nei confronti della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio si sofferma SEBO 2016, 40-41, che rileva la persistenza di tale tratto negli enigmi di età medievale, i quali «in their interest in life and death, origins and metamorphoses, reversals and cycles, [...] probe the material world and ultimately beyond it»; cfr. BERGAMIN 2005, XIX e LEARY 2014, 12, che, anche per l'ambientazione prospettata nella *praeformatio*, colgono un'affinità con i *Saturnalia* di Macrobio. Non va, peraltro, trascurato che una sintonia con l'enciclopedismo pliniano è stata individuata dalla critica già negli *Xenia* e negli *Apophoreta* di Marziale: cfr. BLAKE 2011, a cui è possibile attingere ulteriore bibliografia. Ancora bisognose di un'indagine sistematica sono poi le consonanze di Simposio con le *Etymologiae* (o *Origines*) di Isidoro di Siviglia, che, anche quando dettate dal mero ricorso a fonti erudite comuni (Plinio incluso), restano emblematiche dello spirito di questa raccolta poetica, in cui l'interesse per le cose si intreccia con quello per la valenza illuminante dei loro nomi.

⁷ BERGAMIN 2005, 75-79 evidenzia la presenza di obliqui rimandi a Lattanzio e Girolamo già nella *praeformatio*.

⁸ Sul *côté* cristiano-allegorico dell'opera cfr. BERGAMIN 2005, XIV-XV, XX-XXXII e XLVII-LVIII; cfr. anche GUARDUCCI 1991; BERGAMIN 2004a; SEBO 2016, 56-62. L'esistenza di questo versante è invece perentoriamente esclusa con motivazioni discutibili da LEARY 2014, 4.

⁹ Non ultimi quelli degli ambienti scolastici: BERGAMIN 2005, XLV-XLVI.

¹⁰ L'etichetta del ciclo risale a LEARY 2014, 22 e 183 e viene poi ripresa e approfondita da SEBO 2016, 41-51, che nell'indugio del poeta su tre oggetti a vario titolo capaci di ospitare al proprio interno la luce coglie un atteggiamento quasi da paradossografo dinnanzi al prodigio della cattura di ciò che è impalpabile (cfr. BERGAMIN 2004b).

breve ciclo (a sua volta incastonato in una più ampia serie sul «trionfo tecnologico dell'uomo sulla natura»¹¹) consente di riconoscere un ruolo non meno importante al tema della trasparenza, che, interagendo con la programmatica opacità della scrittura enigmistica, acquisisce insospettabili risvolti gnoseologici ed ermeneutici.

Il primo carme del ciclo è, come detto, riservato a una lanterna, le cui diafane pareti di corno¹² esaltano il bagliore della fiamma:

LANTERNA

Cornibus apta cauis, tereti perlucida gyro,
lumen habens intus, diuini sideris instar,
noctibus in mediis faciem non perdo dierum¹³.

La fonte di ispirazione è Mart. *epigr.* 14, 61-62 (d'ora in avanti *apoph.* 61-62), in cui, in ossequio a un ben noto criterio di alternanza che governa l'assetto degli *Apophoreta* articolandone in dittici i macrocicli tematici¹⁴, a una *lanterna cornea* si contrappone un oggetto analogo realizzato, però, con una materia prima decisamente meno nobile quale un tessuto vescicale di origine ferina:

LANTERNA CORNEA

Dux lanterna uiae clusis feror aurea flammis,
et tuta est gremio parua lucerna meo.

LANTERNA DE VESICA

Cornea si non sum, numquid sum fuscior? Aut me
uesicam, contra qui uenit, esse putat?

Mentre in Marziale la diversa fattura delle due lanterne è subito focalizzata dai lemmi di matrice autoriale¹⁵, Simposio, pur essendo probabilmente l'artefice della titolatura dei propri carmi¹⁶, sceglie di puntualizzare questo dettaglio e, di

¹¹ LEARY 2014, 183; cfr. BERGAMIN 2005, 165.

¹² Sull'uso di questo materiale per la realizzazione di lanterne si sofferma già Plauto all'inizio dell'esilarante dialogo notturno tra Mercurio e Sosia in *Amph.* 341 (*Quo ambulas tu qui Volcanum in cornu conclusum geris?*). Cfr. Plin. *nat.* 11, 49 *aluis apium cornu lanternae tralucido factis* e Priap. 32, 13-14 *ductor ferreus insulariusque / lanternae uideor fricare cornu* (un passo quanto mai tormentato non solo dal punto di vista dell'esatta decifrazione della similitudine oscena, ma anche sotto il profilo della *constitutio textus*: un lucido *resumé* del dibattito critico in GOLDBERG 1992, 180-183). Per ulteriore documentazione cfr. LEARY 2014, 183.

¹³ Per le citazioni da Simposio mi attengo al testo di BERGAMIN 2005.

¹⁴ Della valenza strutturale dell'antitesi talora siglata come R (= *rich gifts*) - P (= *poor gifts*), che trova riscontro nelle parole di Marziale in *apoph.* 1, 5 (*diuitis alternas et pauperis accipe sortes*), si occupa diffusamente LEARY 1996, 13-21, il quale ne evidenzia anche l'utilità come spia di possibili corrottele nella tradizione manoscritta.

¹⁵ Mart. *xen.* (= *epigr.* 13), 3, 7-8 *Addita per titulos sua nomina rebus habebis / praetereas, si quid non facit ad stomachum* e *apoph.* 2, 3-4 *lemmata si quaeris cur sint adscripta, docebo / ut, si malueris, lemmata sola legas*, sui quali cfr. CITRONI 1988, 10-11; LEARY 1996, 57-58; LEARY 2001, 47-48; ROMAN 2001, 136-137; SOCAS 2004; VALLEJO MOREU 2008, 202-203.

¹⁶ A provarlo sembrerebbe la costante congruenza dei titoli al contenuto e al tenore espressivo dei rispettivi componimenti, un dato che raramente si riscontra in altre raccolte epigrammatiche tardolatine (come, ad esempio, quella di Ausonio e dei *Bobiensia*, per non parlare delle sillogi

conseguenza, di esplicitare la dipendenza dal modello nell'incipit di *aenigm.* 67, aperto da un *cornibus* che ha anche la funzione supplementare di *trait d'union* con il precedente componimento dedicato al *flagellum*, egualmente realizzato con una materia di provenienza animale (vd. il sintagma di apertura di 66, 1, *De pecudis dorso*)¹⁷.

Dal confronto con *apoph.* 61 emerge l'originale riscrittura alla quale il poeta tardoantico sottopone l'ipotesto anzitutto sotto il profilo del trattamento poetico del rapporto tra interno ed esterno dell'oggetto, un aspetto il cui rilievo era rimarcato dall'epigrammista di Bilbilis grazie all'esibito contrasto tra i lessemi parafonici *lanterna* e *lucerna*, dislocati in sedi speculari del distico (l'uno nel primo emistichio dell'esametro, davanti al sostantivo bisillabico e giambico *niae* seguito dalla cesura semiquinaria; l'altro subito prima dell'aggettivo bisillabico e giambico *meo* con il quale si chiude il pentemimere del secondo emistichio del pentametro). Tale dialettica emerge, del resto, già dall'impianto del v. 1, nel quale a una prima metà che magnifica la capacità della lanterna di guidare il cammino degli uomini (dai quali, pure, è portata: si noti la concettosa antitesi tra *dux* e *feror*) ne segue una protesa ad esaltare l'effetto del fulgore delle *clusae flammae*, in grado di far apparire dorato l'involucro di corno; nel pentametro, invece, la gerarchia tra contenitore e contenuto si risolve a favore del primo, dato che il poeta accentua la fragilità della *lucerna* definendola *parua* (in forte contrasto con il *dux* appositivo di *lanterna* nell'esametro) e connotandola quasi come un feto al riparo del grembo materno (notevole l'icasticità dell'iperbato *gremio... meo*, che ingloba il sostantivo *lucerna*, ribaltando peraltro le coordinate dell'*ordo uerborum* del primo verso, nel quale era invece la *traiectio* del nesso *clusis flammis* a racchiudere i termini relativi alla lucerna).

Nel secondo testo del dittico marzialiano una *lanterna de uesica* rivendica con orgoglio la propria dignità a dispetto del confronto in apparenza penalizzante con un *cadeau* analogo ma di fattura più pregiata. In questo caso spicca la brillante *trouaille* del *cornea* incipitario, che, al pari dell'*aurea* di 61, 1, sortisce un iniziale spiazzamento del fruitore, in quanto allude a una materia prima diversa da quella attribuita all'oggetto già in sede di lemma. Se, però, nel primo carne del dittico l'espedito sottolinea la nobilitazione cromatica e, quindi, speciosa che il bagliore delle fiamme dona alla lanterna, qui l'aggettivo si piega alla polemica

confluite nell'*Anthologia Latina*), dove infatti occorre ipotizzare l'intervento di uno o più lemmatisti (per un'organica trattazione di certi fenomeni anche in generi diversi dall'epigramma cfr. SCHRÖDER 1999). A favore dell'autenticità dei lemmi simposiani depone anche il loro possibile coinvolgimento in dinamiche allusive strettamente connesse al meccanismo dei relativi enigmi (un esempio è nel carne 68: cfr. *infra*, 139-141); né si può sottovalutare la plausibile incidenza dell'autorevole precedente costituito proprio dalle raccolte saturnalicie di Marziale. Della paternità simposiana di questi paratesti si mostrano convinti anche BERGAMIN 2005, XXVII; LEARY 2014, 12-13; SEBO 2016, 51-56. Un'altra e non meno delicata questione è l'eventuale scelta del poeta di rendere immediatamente disponibili i lemmi-soluzioni tramite una loro collocazione in cima o in margine ai rispettivi carmi (una *mise en page* adottata da quasi tutti i codici: BERGAMIN 2005, LXXVIII-LXXXVII): tale peculiarità accentuerebbe l'omologia con i precedenti marzialiani e, pur violando apparentemente la logica stessa dell'enigma come sfida alla perspicacia del fruitore, innescherebbe una feconda interazione tra paratesto e testo, spostando sempre più l'accento sulla tecnica di obliterazione dell'oggetto di ciascun carne.

¹⁷ A rilevarlo sono già BERGAMIN 2005, 165 e LEARY 2014, 183.

contro l'erronea idea che il corno sia l'unico a poter garantire l'adeguata trasparenza alle pareti della lampada¹⁸. Subito dopo, il poeta cerca di coniugare virtuosisticamente due intenti opposti, ovvero il disvelamento della materia della quale si è proclamata la non inferiorità al corno (*me / uesicam*, a cui l'*enjambement* conferisce una certa *suspense* enfatica) e il rilievo sulla sua irriconoscibilità. Quest'ultimo dettaglio potrebbe inizialmente essere inteso come allusione al fatto che il tessuto vescicale sia stato sottoposto a una lavorazione così sapiente da annullare il *gap* estetico e funzionale rispetto al corno, ma, a ben guardare, l'immagine dell'individuo *contra qui uenit* sembra semmai suggerire che, in una strada buia, i passanti riescano a percepire distintamente solo il bagliore della lanterna e non l'elemento costitutivo del paralume, per il quale, dunque, risulta superfluo investire denaro e fatica: la *lanterna de uesica* sfrutta in chiave autoapologetica il tradizionale biasimo moralistico nei riguardi del *luxus* e, in particolare, del ricorso a oggetti di squisita fattura per finalità raggiungibili anche con manufatti meno ricercati. Ne consegue che, se nell'esametro permane il riconoscimento dell'importanza dell'involucro (chiamato a soddisfare il requisito della trasparenza), nel pentametro si finisce per suggerire in modo ingegnosamente obliquo che la *lucerna* resta decisiva sul piano non solo della funzionalità dell'oggetto, ma anche della relativa esperienza estetica.

La riscrittura simposiana dei due testi di Marziale appare governata da un disegno anzitutto contaminatorio, dato che l'enigma 67, pur condividendo il referente di *apoph.* 61, è aperto da un *cornibus* evidentemente teso a riecheggiare il *cornea* posto in sede incipitaria nel secondo epigramma del modello. Analoghe inferenze emergono, del resto, dall'esame dell'architettura del carme. L'involucro esterno è protagonista indiscusso del primo esametro, che ne focalizza la sapiente fattura: la cesura semiquinaria enuclea, infatti, due emistichi che risultano entrambi imperniati sull'iperbato di un sintagma ablativale a cornice di un elemento attributivo femminile applicato alla lanterna (*Cornibus apta cauis, tereti perlucida gyro*) e che, dunque, proprio grazie a tale simmetria rimarcano la maestria dell'artigiano nel trasformare le corna cave di un animale in un globo perfettamente tornito e diafano, pronto ad ospitare al suo interno la lampada (una metamorfosi ben più radicale e concreta di quella dell'apparenza cromatica della lanterna messa in risalto nel primo verso di *apoph.* 61). A partire dal v. 2 l'attenzione si sposta sull'*intus* (in forte rilievo davanti all'incisione mediana), ma a differenza di quanto accade in *apoph.* 61, la lucerna, lungi dall'apparire piccola e fragile, viene magnificata con toni iperbolici dai quali si evince la volontà del poeta di accordarle la preminenza assoluta, esplicitando e portando alle estreme conseguenze la prospettiva di *apoph.* 62. La luce della lampada viene addirittura equiparata a quella di un astro divino, un'allusione che, in questo livello di lettura del carme dominato dal confronto con la poesia saturnalia di Marziale, sembra

¹⁸ La risentita enfasi che permea l'intervento dell'oggetto parlante trapela dall'impiego delle due interrogative retoriche nelle quali si esaurisce l'intero dettato del carme. Viene da chiedersi, dunque, se il *uesicam* del v. 2 non alluda scherzosamente anche all'accezione metaforico-stilistica del sostantivo, di cui proprio Marziale si avvale in *epigr.* 4, 49, 7-8 (*A nostris procul est omnis uesica libellis / Musa nec insano syrmate nostra tumet*; cfr. MORENO SOLDEVILA 2006, 361, *ad loc.*).

puntare in direzione della luna (un aspetto su cui si tornerà a breve). La genericità del nesso *diuini sideris*, peraltro, non preclude l'attribuzione di una diversa valenza semantica, puntualmente messa a frutto nell'esametro conclusivo, in cui il ricorso al sostantivo *dies* e la contestuale antitesi tra i sintagmi *noctibus in mediis* e *faciem... dierum* assimilano il *lumen* a quello del sole e – in un crescendo iperbolico – l'effetto della lampada a un portento astronomico¹⁹.

L'incidenza dell'ipotesto marzialiano va peraltro valutata anche sul piano del meccanismo enigmistico messo in atto da Simposio e fondato sull'impiego di una fraseologia esasperatamente ambigua. Tale disegno traspare già dal *cornibus* incipitario, che, se in un'ottica intertestuale funge da marca del debito nei confronti di *apoph.* 62, 1, nell'ambito del processo di obliterazione del referente del carne si lascia apprezzare come perno dell'immagine che occupa il primo emistichio del v. 1 e, soprattutto in virtù del plurale (non immediatamente riconducibile a una lanterna, a differenza di un eventuale singolare *cornu*), può indurre a ritenere erroneamente che il poeta stia alludendo a un'animale. Questa opzione ermeneutica è, però, subito contraddetta dal lessico del secondo emistichio, sagacemente orchestrato per far pensare alla luna, a cui si addirebbero l'epiteto *perlucida*²⁰ e il rilievo sulla forma sferica²¹, nonché la precedente menzione delle corna²². Nel v. 2 il primo *hemiepes* dà seguito allo sviamento grazie al costrutto *lumen habens intus*, in grado di evocare un'etimologia di cui abbiamo notizia da Firmico Materno (*err.* 17, 2 *Luna etiam – haec eadem Lucina – a nocturno lumine nomen accepit*) e, soprattutto, da Isidoro di Siviglia (*orig.* 3, 71, 2 *Luna dicta quasi Lucina, ablata media syllaba [...] Sumpsit autem nomen per deriuationem a solis luce, eo quod ab eo lumen accipiat, acceptum reddat*)²³. A colpire maggiormente, però, sono le successive parole, che testimoniano la maestria simposiana nel selezionare

¹⁹ La litote *non perdo* recupera in *extremis* l'idea della tutela della lucerna formulata in *apoph.* 61, facendo emergere anche una certa affinità con un carne dell'*Anthologia Palatina* (14, 47 Εἴνεκα φωτὸς ἐγὼ φῶς ὄλεσα· φῶς δὲ παραστὰς / φῶς μοι ὄπασσε φίλον ποσσὶ χαρίζομενος). L'incertezza sullo spessore della cultura greca di Simposio e la nebbia non meno fitta che avvolge l'appena citato epigramma adespoto non consentono, però, di appurare se i due testi siano in qualche modo correlati.

²⁰ Apul. *mund.* 1 *pulcherrimis ignibus et perlucidis solis et lunae reliquorumque siderum*; cfr. Sen. *Med.* 787-788; Lucan. 5, 546; Aug. *enchr.* 15; Hier. *in psalm.* 88.

²¹ Non sfugga che la scelta del grecismo *gyrus* è in grado di amplificare l'ambiguità dell'espressione, dal momento che il termine è di solito impiegato per designare non la *facies* circolare ma il moto di rotazione della luna (Catull. 66, 5-6 *ut Triuiam furtim sub Latmia saxa relegans / dulcis amor gyro deuocet aeri*). Ben studiata anche la scelta di *teres*, correlabile a immagini dello stesso tenore (Prud. *perist.* 12, 21-22 *Ut teres orbis iter flexi rota percucurrit anni / diemque eundem sol reduxit ortus*), ma altrettanto consona ad evocare l'idea della sfericità di un corpo celeste (in particolare, sulla luna: Auien. *Arat.* 1400-1402 *Omnia certis / indicis tibi luna dabit, seu lucis utrimque / caesa facem, seu cum teretem concrevit in orbem*; cfr. inoltre Manil. 1, 206-214 *Haec est naturae facies: sic mundus et ipse / in conuexa uolans teretis facit esse figurat / stellarum; solisque orbem lunaeque rotundum / aspiciamus tumido quaerentis corpore lumen, / quod globus obliquos totus non accipit ignes. / Haec aeterna manet diuisque similissima forma, / cui neque principium est usquam nec finis in ipsa, / sed similis toto orbe patet perque omnia par est. / Sic tellus glomerata manet mundumque figurat*, dove l'aggettivo è applicato proprio alle tornite *figurae stellarum*, che, secondo una teoria stoica, sono prova della perfezione dell'assetto cosmico; Prud. *c. Symm.* 1, 312-313 *orbe rotundo / praecipitem teretique globo per inane uolantem*, detto del sole).

²² *TbLL*, s.v. *cornu*, 969, 56 - 970, 15. Per una possibile matrice prudenziana della trovata dell'accostamento tra lanterna e luna cfr. BERGAMIN 2005, 165.

²³ Rilevante anche la consonanza con un passo di Ambrogio sul quale si tornerà *infra*, 144-145.

tessere lessicali suscettibili di essere correlate a un equivoco già innescato: il costruito *diuini sideris instar*, infatti, a dispetto della sua genericità, risulta compatibile con l'eventuale erronea identificazione dell'oggetto nella luna, della quale, pertanto, qui sembrerebbe essere proposto come termine di paragone il sole, apparentemente detto 'divino' per la connessione con Apollo²⁴ (peraltro specularmente a quella della luna stessa con Diana-Ecate). Un immediato puntello a questa falsa pista è, del resto, offerto dal riferimento del v. 3 al permanere della *facies dierum* nel fitto delle tenebre, un'immagine potenzialmente interpretabile come allusione al passaggio di testimone tra la luce diurna e quella notturna, tanto più in forza della consapevolezza degli antichi in merito al debito del bagliore lunare nei confronti di quello del sole²⁵.

Simposio, dunque, è padrone di una ben rodato *ars* che, alla stregua di quella di un traslato, si fonda sull'individuazione di affinità morfologiche e semantiche tra diversi aspetti del reale o tra i lessemi che li designano²⁶. In particolare, l'enigma 67 prende le mosse da una similitudine tra la lanterna e la luna che, pur non venendo mai esplicitata, innerva l'intero carme sotto forma di una costante e deliberata confusione tra *comparandum* e *comparatum*. In questo quadro il sintagma *diuini sideris instar* assurge a vero e proprio snodo ermeneutico: mentre, infatti, agli occhi di un lettore già incline a ritenere che il componimento verta sulla luna tali parole appaiono come ennesimo richiamo a un contesto astronomico poi definitivamente ribadito dal v. 3, un solutore più avveduto è destinato a cogliervi la prova che il poeta non si stia riferendo alla luna ma soltanto a un oggetto che le assomigli²⁷.

Uno spartiacque non meno importante tra le due piste interpretative è, però, ravvisabile nelle competenze letterarie alle quali Simposio fa appello: il riconoscimento dell'ascendenza marzialiana dell'ablativo incipitario può risultare decisiva ai fini della decifrazione dell'intero enigma, chiarendo che la scelta di *cornibus* non rinvia alla pluralità delle corna di un animale ma a quella delle sottili lamine cornee impiegate per la fattura delle pareti della lanterna; di rimando, inoltre, si comprende come, nel costruito *cornibus apta cauibus*²⁸, l'aggettivo *apta*

²⁴ Come nota BERGAMIN 2005, 166, in *AL* 389, 41 R. = 385, 41 S.-B. il sole è a sua volta definito *speculum caeli, diuini numinis instar*; per una contestualizzazione del verso nel quadro dei temi e del sostrato culturale di questo componimento anonimo è d'obbligo il rimando a ZURLI 2008.

²⁵ Oltre ai già citati passi sulla derivazione di *luna* da *lumen* cfr. anche Manil. 1, 208-210. Sulla precoce coscienza della mutazione della luce solare da parte della luna cfr. FERABOLI *et alii* 1996, 212.

²⁶ Inevitabile ripensare alla tesi aristotelica della derivazione dell'enigma dai traslati (*poet.* 22, 1458 a 25 *ἐκ μεταφορῶν, αἴνιγμα*). SEBO 2016, 66 nota opportunamente come anche la frequente indulgenza di Simposio al paradossale binomio di entità o concetti inconciliabili sia conforme a quanto sostenuto da Aristotele nella medesima sezione della *Poetica* (22, 1458a 26-27 *αἰνίγματός τε γὰρ ἰδέα αὐτῆ ἐστὶ, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι*).

²⁷ Una somiglianza che, però, resta di interpretazione incerta, dato che *instar* può indicare anche una *aequalitas sub specie quantitatis* (cfr. *ThLL*, 1969, 44-58) e, quindi, lasciar pensare erroneamente a un oggetto che condivida con il *diuinum sidus* pure le dimensioni.

²⁸ L'aggettivo *cauus*, che – come puntualizza già BERGAMIN 2005, 165 – è consono tanto a una lanterna (Prud. *cath.* 5, 17 e Paul. Nol. *carm.* 19, 413) quanto alla luna (Plin. *nat.* 8, 215), dà vita a un sintagma (*cornibus... cauus*) in grado di ricordare un passo di Livio forse non casualmente incentrato proprio su una vicenda di sagace occultamento. Si tratta, infatti, del racconto di un'ambasceria a Delfi in occasione della quale Giunio Bruto aveva offerto ad Apollo un bastone

non significhi ‘provvista’, ‘dotata’²⁹ quanto, piuttosto, ‘realizzata’, ‘composta’³⁰. D’altro canto, non si può negare come la presenza di un’unica marca lessicale perspicua della cifra marzialiana (*cornibus*, a cui si potrebbe aggiungere il titolo *lanterna*, se di matrice autoriale come quelli del Marziale saturnalicio) conferisca anche a questa dinamica una certa cripticità: il sostrato allusivo diventa un enigma nell’enigma.

Non è escluso che il dialogo con *apoph.* 61-62, oltre a corroborare la cifra epigrammatica della silloge simposiana, valga anche come tributo a due ipotesi prodighi di suggestioni che vanno al di là della scelta del tema: le immagini marzialiane del corno che assume le sembianze dell’oro per effetto del bagliore del fuoco e del tessuto vescicale virtualmente indistinguibile dal corno pongono infatti in risalto lo scarto tra apparenza e realtà che può scaturire dall’interazione tra contenitore e contenuto e, in tal modo, finiscono per connotare la lanterna come entità esposta alla fallacia percettiva e, quindi, compatibile anche con l’orizzonte della letteratura enigmistica. In Simposio, però, all’equivoco sensoriale si affianca quello intellettuale sortito dalla tecnica di sviamento alla base dell’enigma, che, una volta compresa, assolve un ruolo istruttivo, sollecitando a riflettere sulla dicotomia tra opacità e trasparenza anche in rapporto alla dinamica di fruizione del carne. Il centro di interesse diventa, oltre al grado di limpidezza dell’oggetto, quello della sua verbalizzazione: se in Marziale la lanterna è – a prescindere dalla materia prima utilizzata – un involucro diafano che non ostacola lo spandersi del fulgore della fiamma, il carne dedicato dal poeta tardoantico al medesimo oggetto sembra piuttosto voler fare emergere la discrasia tra l’*ars* della lanterna (anche qui fisiologicamente correlata alla realizzazione di una superficie *perlucida*) e quella dell’enigma, che invece allestisce intorno all’elemento ‘illuminante’ (ovvero il referente-soluzione) un ‘guscio’ destinato a risultare opaco o trasparente a seconda della perspicacia del fruitore, auspicabilmente acuita dalla *doctrina* letteraria non meno che dalla confidenza con le *ambages* del linguaggio. C’è da chiedersi, inoltre, se Simposio, dietro la spinta di interessi etimologici più volte affioranti nei suoi versi e consoni

di legno che ne racchiudeva uno d’oro, un dono in apparenza insensato ma, in realtà, emblematico della tendenza del personaggio a dissimulare il proprio brillante ingegno per sottrarsi all’*invidia* di Tarquinio il Superbo (1, 56, 9 *is tum ab Tarquinis ductus Delphos, ludibrium uerius quam comes, aureum baculum inclusum corneo cauato ad id baculo tulisse donum Apollini dicitur, per ambages effigiem ingenii sui*). Le *ambages* escogitate da Bruto ribaltavano le tradizionali coordinate della *λοζότης* della comunicazione oracolare tra uomo e divinità. Sul passo liviano cfr., da ultima, PAPAIOANNOU 2018, 88-89. Un simile gioco allusivo da parte di Simposio presupporrebbe un’arguzia linguistica, poiché verrebbero intarsiate l’occorrenza marzialiana di *corneus* (‘fatto di corno’) e quella liviana dell’aggettivo omografo ma di diverso significato *corneus* (‘fatto in legno di corniolo’).

²⁹ Così BERGAMIN 2005, 48, la cui resa italiana non può, comunque, dirsi erronea, ma semplicemente tesa a ricreare la cifra equivoca dell’espressione. La stratificazione semantica è uno dei principali ostacoli alla traducibilità dell’opera di Simposio (così come dei testi enigmistici in genere, la cui calibrata *ratio* rischia di smarrirsi nel passaggio da una lingua all’altra).

³⁰ Per l’uso di *aptus* a proposito di oggetti la cui *facies* dipende dalla commessura di più elementi cfr. *ThL*, 328, 1-8. Naturalmente la scelta del termine e la sua connessione sintattica con *cornibus*... *cauis* mirano anche a fuorviare il lettore ammiccando al più frequente impiego di *aptus* nell’accezione di ‘adatto a’.

al disegno di esplorare i legami veri o speciosi tra molteplici significanti e significati³¹, non muova dalla tesi della *deriuatio* del termine *lanterna* dalla radice di *lateo* (dove la grafia alternativa *laterna*: Prisc. *gramm.* II, 120, 20 *longam habent paenultimam uel natura uel positione*: [...] ‘*luceo lucerna*’, [...] ‘*lateo laterna*’; cfr. Eutychn. *gramm.* V, 454, 21)³² per suggerire che l’oggetto del carme possa legarsi non solo alla nozione di luminosità, ma anche a quella di occultamento: nell’atto stesso, dunque, di evocare una lanterna da cui promana un fulgore tanto intenso da eguagliare quello della luna, Simposio, dando prova della sua abilità nell’obliterare il referente, lascerebbe intendere come l’enigma stesso sia in un certo senso una lanterna che, nel rispetto dell’etimo del nome, si distingue per il *reclusum lumen*. A qualunque di queste ipotesi si voglia prestar fede, resta plausibile ascrivere il carme a quel filone metaletterario della silloge simposiana la cui importanza è enfatizzata già dalla fisionomia dei primi tre testi, che compongono un ciclo dedicato agli strumenti scrittori (1 *Graphium*; 2 *Harundo*; 3 *Anulus cum gemma*)³³ sfruttando l’indugio sulla polivalenza del *graphium* (in grado di scrivere o cancellare a seconda dell’estremità impiegata) o sull’eterogeneità delle *figurae* tracciabili dall’*anulus signatorius* per puntualizzare obliquamente alcune coordinate fondamentali della scrittura del poeta³⁴.

L’interesse di Simposio per il nesso fra percezione e trasparenza e per le sue implicazioni risulta ancor più esibito nel successivo carme, dedicato non ad un’altra tipologia di lanterna (come invece accade in *apoph.* 62), ma a una vetrata della quale non è precisato il materiale³⁵:

³¹ Sul legame tra etimologia ed eziologia in Simposio cfr. SEBO 2016, 66-69.

³² Meno esplicita la testimonianza di Isidoro di Siviglia, che, però, sembra egualmente muovere dall’idea della lanterna che tiene chiuso (e, quindi, nascosto) in sé il *lumen* al fine di proteggerlo: *orig.* 20, 10, 7 *lanterna inde uocatur, quod lucem interius habeat clausam; fit enim ex uitro, recluso intus lumine, ut uenti flatus adire non possit et ad praebendum lumen facile ubique circumferatur*.

³³ LEARY 2014, 7 segnala come paralleli Mart. *apoph.* 21 (*Graphiarium*) e 122 (*Anuli*), ma solo il primo testo esibisce un reale nesso tematico con il carme d’esordio della silloge simposiana. In realtà l’analogia più significativa è con gli epigrammi 3-11, che, di fatto, segnano l’inizio degli *Apophoreta* dopo i due componimenti introduttivi e che trattano di vari tipi di *pugillares* e *chartae*.

³⁴ Non è dato sapere se Simposio colga anche in *apoph.* 61-62 una valenza autoriflessiva, giacché l’immagine del contenitore artisticamente lavorato in funzione dell’*euidencia* del contenuto si presta bene ad evocare la componente ecfrastica della raccolta dell’epigrammista. La questione esula dagli scopi del presente lavoro (anche perché presuppone un riesame complessivo dei meccanismi della referenzialità nelle sillogi saturnalicie di Marziale e in quella simposiana), ma non sarà superfluo rilevare che un’eventuale valenza poetologica di *apoph.* 61-62 avrebbe un parallelo negli epigrammi di Marziale incentrati sul *mirum* di animali intrappolati nell’ambra: in tali carmi, infatti, l’involucro resinoso formatosi surrettiziamente intorno a insetti o rettili diventa allegoria dell’epigramma stesso, che, anche quando rischia di scontare le conseguenze di potenziali *incommoda* quali la stesura *ex tempore* o l’adesione a una materia umile, non lesina una veste preziosa e affascinante. Da notare, peraltro, che, al pari della lanterna, anche il guscio di ambra ha uno statuto ambiguo, a metà strada tra parziale occultamento del contenuto e, al tempo stesso, sua valorizzazione in una cornice luccicante, come se la stessa prigionia responsabile di una morte inopinata si tramutasse d’un tratto in un grato sepolcro destinato a eternare in una posa suggestiva la sventurata bestiola. Su questo filone epigrammatico cfr. da ultimo ROSATI 2017. Infine, sulla fascinazione per le superfici traslucide alla base anche di altri testi di Marziale cfr. WHITEHOUSE 1999; STERN 2012.

³⁵ Si potrebbe pensare nuovamente al corno (come nel caso della lanterna del carme precedente; per un possibile indizio a favore di tale ipotesi cfr. *infra*, 148-149) o al vetro (così BERGAMIN 2005, 166; cfr., nel *codex Salmasianus*, il lemma *uitrium*, relitto di una più ampia e verosimilmente interpolata titolazione *uitrium/uitreum specular* di cui affiorano le tracce in alcuni manoscritti

SPECULAR

Perspicior penitus nec luminis arceo uisus,
 transmittens oculos intra mea membra meantes;
 nec me transit hiems, sed sol tamen emicat in me.

In ossequio al canone epigrammatico della *uariatio* tra i testi di un medesimo ciclo, il poeta si premura di ribaltare l'ottica del precedente componimento: in *aenigm.* 67 il ben tornito involucro della lanterna non è valorizzato per la sua funzione di paralume in grado di arginare l'effetto degli agenti esterni ma, piuttosto, per la sua utilità nel garantire il diffondersi della luce della fiamma; qui, invece, lo *specular* si presenta come argine alle intemperie ma permeabile allo sguardo e al sole. Il tema è ben enucleato già del primo esametro, che, con l'ausilio dell'incisione pentemimere, ripropone la struttura binaria di 67, 1, piegandola, però, all'esigenza di rendere sul piano espressivo i diversi tipi di penetrazione a cui l'oggetto si presta: il confronto tra le due parti del verso si risolve, quindi, in una serie di scarti ingegnosi riguardanti sia i verbi e i relativi sintagmi (dal passivo *perspicior* all'attivo *arceo*; dal costruito affermativo *perspicior penitus* alla litote *nec arceo*), sia la modalità di allusione all'agente esterno che riesce ad attraversare la vetrata (dal semplice *perspicior* al nesso anfibologico *luminis... uisus*, che gioca con la duttilità di *lumen*, 'luce', ma anche 'occhio'³⁶).

Ai due successivi esametri, anch'essi giocati sulle discrepanze formali tra gli emistichi individuati dall'incisione semiquinaria, è assegnato il compito di sviluppare più analiticamente il tema. Il v. 2 focalizza la permeabilità dello *specular* allo sguardo, un concetto espresso con stucchevole ridondanza dapprima grazie a un verbo con prefisso *trans-* (*transmittens*, per di più in perfetto parallelismo incipitario con il soprastante *perspicior*) e poi con l'abbinamento di *intra* + accusativo all'altro participio *meantes* (fortemente enfaticizzato sul piano fonico dal contiguo nesso allitterante *mea membra*). Nel v. 3, invece, il poeta si concentra sulla diversa risposta della vetrata ai raggi solari e all'*hiems* (da intendersi verosimilmente come metonimia delle manifestazioni dell'inverno): nella prima parte si ripropone il ricorso a un verbo con il *trans* prefissale (*transit*), che, però, questa volta indica l'accesso negato al gelo e alle tempeste; nella seconda metà del verso, poi, la *uariatio* diventa ancor più accentuata e il dettaglio della disponibilità della vetrata a far passare la luce diurna è focalizzato senza l'impiego di verbi o sintagmi esprimenti l'idea dell'attraversamento, ma con l'immagine 'resultativa' del sole ormai all'interno della superficie dello *specular*. Peraltro, in

contaminati altomedievali) o, ancora, al *lapis specularis* (una varietà di gesso reperibile in varie aree dell'impero occidentale e sfogliabile in lastre traslucide per serramenti di edifici di varia natura; cfr. le testimonianze citate *infra*, n. 40). Per una delle ultime due opzioni propende LEARY 2014, 185 (cfr. LEARY 2011).

³⁶ Ricca documentazione in *TbIL*, s.v. *lumen*, 1819, 47-1820, 21. Peraltro, come rileva BERGAMIN 2005, 166, il sostantivo può designare anche l'apertura di una finestra e offrire, così, un contributo alla soluzione dell'enigma. Si può aggiungere, poi, che, intendendo *luminis* come genitivo oggettivo, l'espressione alluderebbe al fatto che la vetrata non precluda neppure la visione della luce esterna.

un carme così attento a sfruttare la connotazione spaziale di preverbi e preposizioni, non sembra privo di interesse *emicat*, evidenziato dalla contigua dieresi bucolica: è probabile che il poeta intenda suggerire che la luce accolta dalla vetrata finisca anche per diffondersi all'esterno³⁷, in un processo che, oltre a istituire un lato parallelismo con lo spandersi del *reclusum lumen* della lanterna, sarebbe – per la sua natura quasi rifrattiva – il perfetto preludio al carme seguente, dedicato allo specchio.

A dispetto della mancata sintonia tematica con *apoph.* 62, l'unico precedente per un carme nel quale lo *specular* giochi un ruolo di primo piano è ancora una volta offerto da Marziale, quando, in *epigr.* 8, 14, si lamenta della scadente ospitalità ricevuta nel *suburbanum* di un amico (forse l'Entello citato esplicitamente e lodato per la sua sontuosa tenuta in 8, 68)³⁸ e contrappone il gelo della propria cella con la finestra rotta al piacevole clima artificiale predisposto per alcuni alberi da frutto di origine micrasiatica in una serra contornata di vetrate:

Pallida ne Cilicum timeant pomaria brumam
mordeat et tenerum fortior aura nemus,
hibernis obiecta notis specularia puros
admittunt soles et sine faece diem.
At mihi cella datur non tota clusa fenestra, 5
in qua nec Boreas ipse manere uelit.
Sic habitare iubes ueterem crudelis amicum?
Arboris ergo tuae tutior hospes ero.

Anche nel luogo marzialiano la funzionalità dello *specular* è valutata in rapporto all'interazione sia con le intemperie che con i raggi del sole, ma si sottolinea come la vetrata, persino nell'atto di accogliere la luce, non rinunci a fungere da filtro, quasi riproponendo in forma blanda l'*obiectio* palesata nei confronti dei venti invernali: il processo è connotato come una *admissio* superabile con successo soltanto dai *puri soles*, un'immagine, che se nel suo archetipo oraziano evoca la luce limpida e intensa di un giorno senza nubi³⁹, qui esprime l'idea di un chiarore non intaccato da alcuna scoria e, infatti, si coniuga con il rimando metaforico alla prassi del vignaiolo che ha cura di tenere la feccia separata dal vino.

Come in *aenigm.* 67, il riconoscimento del debito nei riguardi di Marziale non è agevole, anche perché, al netto di un *sol* di per sé poco probante, il riscontro lessicale più limpido è il lemma; a ciò si aggiunge, poi, la condensazione dell'*hibernis... notis* del modello nel sostantivo *hiems*, anch'esso destinato ad acquisire valore di indizio solo agli occhi di un lettore colto che abbia già iniziato a sospettare il legame con il carme dell'epigrammista sulla base dell'affinità

³⁷ Così intende anche LEARY 2014, 187.

³⁸ Per un'analisi incrociata dei due epigrammi cfr. SCHÖFFEL 2002, 184-185 e 571-573, prodigo, tra l'altro, di utili indicazioni bibliografiche.

³⁹ Hor. *carmin.* 3, 29, 43-45 *cras nel atra / nube polum pater occupato / nel sole puro*. Per l'uso dell'aggettivo *purus* anche in relazione alla luna o al cielo cfr. NISBET, RUDD 2004, 359.

tematica. Ancora una volta, quindi, l'allusività è parte del procedimento enigmistico e, al tempo stesso, potenziale risorsa per la sua corretta decifrazione.

A distinguere questo carne dal precedente, tuttavia, sono le finalità per le quali Simposio stimola la memoria letteraria del fruitore. L'immagine finale della luce che si diffonde dall'interno della vetrata compare nell'epilogo di un passo di Plinio il Vecchio che costituisce la più ampia e articolata testimonianza antica sulle caratteristiche e gli usi del *lapis specularis* nell'antichità⁴⁰ (*nat.* 36, 163):

Nerone principe in Cappadocia repertus est lapis duritia marmoris, candidus atque tralucens etiam qua parte fulvae inciderant uenae, ex argumento phengites appellatus. Hoc construxerat aedem Fortunae, quam Seiani appellant, a Seruio rege sacratam, amplexus aurea domo; quare etiam foribus opertis interdum claritas ibi diurna erat alio quam specularium modo tamquam inclusa luce, non transmissa.

Il *lapis specularis* è qui eletto a termine di paragone di un marmo bianco e traslucido rinvenuto in Cappadocia all'epoca di Nerone e proprio per le sue caratteristiche denominato *phengites*. Questa tipologia di pietra fu impiegata per la realizzazione del tempio della Fortuna (inglobato nel complesso della *Domus aurea* di Nerone), garantendo all'edificio il dono della *claritas* anche a porte chiuse, con un effetto tuttavia diverso da quello sortito dalle finestre in *lapis specularis*: sembrava, infatti, che la luce, invece di filtrare dall'esterno, fosse racchiusa nel *phengites*. Data la confidenza più volte manifestata da Simposio con il testo pliniano (presumibilmente utilizzato per mettere subito a fuoco le caratteristiche di alcuni degli oggetti al centro degli enigmi), risulta lecito domandarsi se l'immagine del sole che rifugge all'interno della vetrata non sia debitrice di questo passo dell'enciclopedista⁴¹ e se, di conseguenza, il poeta tardoantico,

⁴⁰ Ecco, per maggiore chiarezza, il testo della precedente esposizione dedicata al *lapis specularis* (*nat.* 36, 160-162 *Et hi quidem sectiles sunt, specularis uero, quoniam et hic lapidis nomen optinet, faciliore multo natura finditur in quamlibet tenuis crustas. Hispania hunc tantum citerior olim dabat, nec tota, sed intra C' passuum circa Segobrigam urbem, iam et Cypros et Cappadocia et Sicilia et nuper inuentum Africa, postferendos tamen omnes Hispaniae, Cappadocia amplissimos magnitudine, sed obscuros. Sunt et in Bononiensi Italiae parte breues, macula complexu silicis alligata, quorum tamen appareat natura similis. Puteis in Hispania effoditur e profunda altitudine, nec non et saxo inclusus sub terra inuenitur extrahiturque aut exciditur, sed maiore ex parte fossili natura, absolutus in se caementi modo, numquam adhuc quinque pedum longitudine amplior. Umorem hunc terrae quadam anima crystalli modo glaciari et in lapidem concreescere manifesto apparet, quod cum ferae decidere in puteos tales, medullae in ossibus earum post unam hiemem in eandem lapidis naturam figurantur. Inuenitur et niger aliquando, sed candido natura mira, cum sit mollitia nota, perpetiendi soles rigoresque, nec senescit, si modo iniuria absit, cum hoc etiam in caementis multorum generum accidat. Inuenere et alium usum in ramentis squamaeque, Circum maximum ludis Circensibus sternendi ut sit in commendatione candor*); per altri passi in cui Plinio indugia su questo materiale cfr. BERNÁRDEZ GÓMEZ, GUIASADO DI MONTI 2007; cfr. inoltre Isid. *orig.* 16, 4, 37 *Specularis lapis uocatus est quod uitri more translucet; repertus primum in Hispania citeriori circa Segobricam urbem. Inuenitur enim sub terra et effossus exciditur atque finditur in quamlibet tenuis crustas*. Per un quadro aggiornato degli studi sul *lapis specularis* cfr. FOY, FONTAINE 2008, 444-449 e i contributi raccolti in GUARNIERI 2015, a cui si rimanda per ulteriore bibliografia.

⁴¹ Plinio condivide con Simposio il ricorso al verbo *transmitto* in relazione all'attraversamento della superficie trasparente (benché in questo caso il riferimento sia al passaggio della luce e non dello sguardo). Anche l'uso di *arceo* a proposito della funzione dello *specular* ha un parallelo

nell'attribuire allo *specular* una caratteristica che Plinio ascrive invece al *phengites*, stia incorrendo in una svista citazionale oppure – ed è l'ipotesi più suggestiva – cerchi di far leva sulla *doctrina* del fruitore al fine di rendere incerta l'identificazione del materiale dell'oggetto del carme. Nel secondo caso, Simposio mirerebbe a propiziare una confusione tra due referenti tra cui sussiste già una certa contiguità, questa volta, peraltro, fondata su basi più solide di quella tra il globo luminoso della lanterna e la luna.

Sotto tale profilo, del resto, non si può trascurare che il dettato dell'*aenigm.* 68 sia studiato anche per apparire ingannevolmente correlabile all'acqua limpida della fonte di un *locus amoenus*⁴². In virtù della centralità del rapporto fra trasparenza e visione si potrebbe pensare che il poeta si prefigga di depistare il solutore stimolando in lui il ricordo dei celeberrimi versi ovidiani sul *fons* che, proprio per la sua natura diafana e non turbata da alcun agente esterno, favorisce il fatale *error* di Narciso (*met.* 3, 407-412). Tuttavia, sebbene Simposio conosca il passo delle *Metamorfosi* e ne tragga palesemente spunto nei carmi 97 (*Umbra*) e 98 (*Echo*)⁴³, la peculiare fisionomia dell'*aenigm.* 68 trova dei paralleli ancora più calzanti in alcune *ekphrasis* tardoantiche di paesaggi acquatici come i vv. 23-81 della *Mosella* di Ausonio (un brano al quale in tempi recenti la critica non ha mancato di riconoscere un *côté* gnoseologico intriso di suggestioni neoplatoniche)⁴⁴ e, soprattutto, i vv. 112-117 del secondo libro del *De raptu Proserpinae*, dove Claudiano si sofferma sulle peculiarità del lago Pergo:

Haud procul inde lacus (Pergum dixere Sicani)
panditur et nemorum frondoso margine cinctus
uicinis pallescit aquis: admittit in altum
cernentes oculos et late peruius umor
ducit inoffensos liquido sub flumine uisus
imaeque perspicui prodit secreta profundi.

Il passo parrebbe rientrare anche nel novero degli ipotesti evocati dal carme simposiano per alimentare l'equivoco sul referente: se, infatti, la presenza di *oculos* e *uisus* nella medesima sede metrica in entrambi i testi e l'ulteriore *trait d'union* costituito dal sintagma *oculos* + participio presente risultano di per sé spiegabili con l'autonoma adesione di Claudiano e Simposio a consolidati *topoi* della

pliniano: *nat.* 15, 59 *In uniuersum autem de pomis seruandis praecipitur pomaria in loco frigido ac sicco contabulari, septentrionalibus fenestris sereno die patere, austros specularibus arcere, aquilonis quoque adflatu poma deturpante rugis.*

⁴² Sui caratteri del *locus amoenus* cfr. SCHÖNBECK 1964; NEWLANDS 1984; CURTIUS 1992, 219-223; HASS 1998; PETRONE 1998; LOHSE 2009; per la declinazione tardoantica del *topos* cfr. almeno DELBEY 2005 e SCHLAPBACH 2007. Da ricordare, infine, che nel panorama dell'epigramma tardoantico il nesso fra la trasparenza delle acque e la visione è centrale nei *Disticha de unda et speculo* (AL 519-530 R.) all'interno della raccolta dei *Carmina duodecim sapientum*, oggetto delle cure esegetiche di FRIEDRICH 2002.

⁴³ Nonché nella formulazione di 93, 3 (*inopem me copia fecit*), che cita Ov. *met.* 3, 466: BERGAMIN 2005, XLIV e 194.

⁴⁴ HERNÁNDEZ LOBATO 2016, in particolare 240-245 e 250-255.

versificazione esametrica latina⁴⁵, più difficile è credere che sempre per una mera casualità queste analogie lessicali si innestino nel quadro di una comune, ridondante insistenza su una superficie del tutto pervia allo sguardo; e, del resto, l'allitterante sintagma introduttivo di Simposio (*perspicior penitus*) sembra condensare e adattare alla tecnica del *talking object* il concetto espresso da Claudiano dapprima tramite *admittit in altum / cernentes oculos* e poi grazie al sintagma *perspicui profundi*. Se, come appare ormai plausibile, l'obiettivo dell'enigmista è richiamare i versi di Claudiano in chiave fuorviante, occorre rilevare che l'equivoco viene puntualmente corroborato dal dettato dell'epilogo del carne, dove la menzione del mancato passaggio della *hiems* si presta ad evocare un *fons* circondato dall'eterna primavera del *locus amoenus* (e, dunque, immune dal rischio del congelamento delle proprie acque)⁴⁶ e, al contempo, l'immagine del sole che splende all'interno dell'oggetto lascia pensare all'acqua più che a una vetrata⁴⁷.

Ulteriori e non meno significativi risvolti emergono poi dalla valenza dell'*ekphrasis* del poeta alessandrino nell'economia tematica del *De raptu Proserpinae*. Il brano, infatti, nel focalizzare il prodigio del pieno accesso visivo al fondale del lago Pergo per effetto di acque del tutto limpide anche lontano dalla riva, risponde al disegno claudiano di sfruttare le descrizioni naturalistiche in chiave di prolessi simbolica dell'evento culminante del poema⁴⁸ e, nel caso specifico, prelude al fatto che l'imminente irrompere di Plutone nei prati circostanti lo specchio d'acqua crei un $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha \gamma\eta\varsigma$ in grado di rendere eccezionalmente visibili gli abissi infernali (un motivo connesso a quello non meno cruciale della contaminazione tra mondo supero e mondo infero⁴⁹ e, difatti, posto in risalto già nel proemio del primo libro, dove il poeta connota il proprio canto come audace *proditio* delle nozze della *Iuno profunda* e, in generale,

⁴⁵ L'impiego di *oculos* davanti a pentemimere è una soluzione introdotta e ripetutamente sfruttata da Lucrezio (1, 342 e 984; 3, 156 e 359; 4, 252, 328, 339, 424, 486 e 807; 6, 1146) e, sul suo esempio, dalla maggior parte degli epici. Lucreziana è anche la prima occorrenza del *uisus* clausolare (1, 36), che conosce poi una certa fortuna soprattutto in Ovidio, Manilio, Valerio Flacco e Stazio, con propaggini sino a Venanzio Fortunato. Si registrano, infine, varie attestazioni dell'abbinamento di *oculos* a un participio presente incipitario (Ou. *met.* 11, 464; Lucan. 7, 789; Petron. 128, 2; Lact. *phoen.* 137; Seren. *med.* 217; Mart. Cap. *nupt.* 9, 888, 17) o, viceversa, clausolare (Stat. *Theb.* 6, 622; Alc. Au. *carm.* 2, 888, 191; Verec. *satisf.* 888, 3).

⁴⁶ Cfr. AL 531 *Qua ratis egit iter, iuncto boue plaustra trabuntur, / postquam tristis hiems frigore uinxit aquas* (il carne, attribuito a *Pompelianus*, è il primo del ciclo dei *Disticha de glaciali aqua*).

⁴⁷ E infatti è questa la prospettiva alla base della riscrittura del passo claudiano in Sidon. *carm.* 11, 7-13, dove si indugia sull'ingresso dei raggi del sole nelle acque del golfo di Corinto: *quo saepe recessu / sic tamquam toto coeat de lumine caeli, / artatur collecta dies tremulasque per undas / insequitur secreta uadi, transmittitur alto / perfusus splendore latex, mirumque relatu, / lymphas bibit solem tenuique inserta fluento / perforat areni radio lux sicca liquorem* (su questo passo, significativo anche per il recupero dell'idea della luce che svela i segreti del fondale, cfr. SANTELLA 2010; FILOSINI 2014, 97-103; ONORATO 2020, 82-84). Non è chiaro se Simposio conosca questo testo, che, pure, avrebbe potuto fornirgli qualche spunto in virtù di un dettato esasperatamente concettoso. Cfr., infine, Paul. Petr. Mart. 4, 575-578 *Perspicui subter uisu penetrante lapilli / crispabant nitreas per blanda obstacula lymphas, / nec poterat mersum ex oculis auferre decorem / peruia luminibus species et gurgite tecta*.

⁴⁸ Per altri esempi di tale tecnica cfr. ONORATO 2008, 41-45.

⁴⁹ Su questo vero e proprio perno dell'architettura tematica del *De raptu Proserpinae* basti qui il rinvio a HARDIE 2019, 81-87 e ONORATO 2021, 104-108, con ulteriore bibliografia.

di vicende catactoniche per solito ammantate dal riserbo⁵⁰). Il richiamo simposiano a un passo incentrato sul disvelamento di un recesso (*imaeque perspicui prodit secreta profundū*) potrebbe, dunque, avere una valenza che trascende la pur raffinata strategia di sviamento, invitando il fruitore a riflettere sul legame fra trasparenza, percezione e segretezza: lo *specular*, al pari delle acque del lago Pergo (ma anche della lanterna), è icona di assoluta limpidezza e pervietà allo sguardo e, in quanto tale, fa emergere il paradosso dell'essere oggetto di un carme che, per statuto, tende all'opacità e all'occultamento del proprio contenuto.

Se la studiata intersezione tra il *fons* del *locus amoenus* e lo *specular* è – come quella tra la lanterna e la luna – una spia della volontà di sovrapporre ambiti che già tendono a intrecciarsi nel quadro di tropi piuttosto diffusi⁵¹, il contributo ora chiarificatore ora fuorviante assegnato a specifici ipotesti prova che Simposio è interessato a esplorare i cortocircuiti di una referenzialità intesa in senso lato e, quindi, comprensiva del suo versante letterario-allusivo: le intersezioni nel linguaggio e nel repertorio di temi e immagini di più autori e generi (o di più sottogeneri di uno stesso genere, come nel caso del multiforme epigramma) diventano la zona grigia nella quale si insinua l'enigma, amplificando le ambiguità rinvenute. L'apporto degli echi di Mart. *apoph.* 61-62 ed *epigr.* 8, 14 alla decifrazione e, al contempo, all'efficacia evocativa degli *aenigm.* 67-68 prova che l'opera di Simposio, pur essendo espressione di un contesto profondamente cristianizzato sotto il profilo culturale, è lontana da una vera e propria abiura della letteratura pagana e, soprattutto, di opere come quelle epigrammatiche o enciclopediche, saldamente ancorate alla materialità del reale e, quindi, preziose ai fini dell'elaborazione del primo livello di senso degli enigmi.

Si rischierebbe, però, di apprezzare solo in parte la *ratio* di questi carmi (e dell'intera raccolta) se si prescindesse da una lettura anche in chiave cristiana, secondo i dettami del filone allegoristico dell'esegesi biblica che esercita un influsso costante su Simposio, dimostrando che il rinnovato interesse per il genere enigmistico in epoca tardoantica nasce sulla scorta della sempre più radicata idea che, come nelle Sacre Scritture, anche in un testo letterario possano coesistere più livelli semantici, alcuni dei quali non immediatamente perspicui. L'adozione di tale ottica moltiplica in modo inatteso e quasi vertiginoso i piani esegetici degli *aenigm.* 67-68, svelandone, tra l'altro, l'interesse per aspetti cruciali del dibattito teorico sull'ermeneutica cristiana. Poiché, tuttavia, uno scandaglio esaustivo di tale versante del ciclo simposiano eccederebbe gli obiettivi del presente lavoro⁵² e implicherebbe un ampliamento dell'indagine anche ai carmi 65-66 della silloge (nei quali non entra in gioco la dialettica fra trasparenza e

⁵⁰ Cfr. ONORATO 2008, 174-176.

⁵¹ Per limitarsi alla poesia latina, basterebbe pensare alla forza modellizzante dell'incipit dell'ode oraziana sulla fonte Bandusia (*car.* 3, 13, 1 *O fons Bandusiae, splendidior uitro*, a sua volta debitore di Callimaco: CURLEY 2003). Lo studio dei tropi e dei loro meccanismi caratterizzanti è, quindi, palestra non solo di allegorismo (come voleva Agostino, cfr. *infra*, n. 66), ma anche di scrittura enigmistica.

⁵² Ometto, ad esempio, la questione del potenziale rapporto tra *specular* e anima, su cui mi soffermo in altra sede.

opacità)⁵³, mi limiterò qui ad alcuni *specimina* strettamente inerenti alle questioni sinora affrontate.

A un fruitore provvisto di un'adeguata conoscenza dei testi biblici e delle loro principali interpretazioni in ambito patristico i carmi 67-68 della raccolta di Simposio erano verosimilmente destinati a risvegliare il ricordo di alcuni passi dei Salmi incentrati su possibili sovrasensi delle nozioni di luce e trasparenza. In particolare, l'architettura del primo componimento (nel quale, dopo l'iniziale indugio sul paralume di corno, l'attenzione si sposta sulla fiamma interna e sulla potenza incontenibile del suo bagliore) si presta ad essere accostata a un luogo del commento di Ambrogio al salmo 37⁵⁴, in cui un peccatore pentito illustra le atroci sofferenze che il corpo deve scontare per l'effetto combinato delle proprie colpe e dell'ira divina. Del miserevole quadro di una malattia fisica divenuta inevitabile conseguenza di quella morale l'esegeta non manca di valorizzare il dettaglio del venir meno della luce degli occhi (Ambr. *in psalm.* 37, 41, 1-3):

[1] Denique ut scias de Christo magis intellegendum, addidit: et lumen oculorum meorum non est mecum. Quod est uerum lumen omnium nisi Christus, de quo Iohannes dicit: erat uerum lumen quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum, quia ipse est qui inluminat et corporis oculos et mentis obtutum? Rogemus ergo, ut semper nobis suum lumen infundat et semper nobis cum sit, sicut erat cum Dauid. Et ideo audebat dicere: quoniam apud te fons uitae et in lumine tuo uidebimus lumen. [2] Ille certe quasi propheta magnum uiderat lumen; nobis lucerna eius luceat, ne possimus errare, et lucerna uerbum est, sicut uerum lumen est uerbum quod totum inluminat mundum. Denique lucerna pedibus meis uerbum tuum, domine, et lucernam illam etiam propheta quaerebat, non lanternam. Sed lucernam. Lucernam Iohannes inuenit et demonstrauit, cum lanternam persecutor aduenit et demonstrauit; lanternam enim clausum habet, non liberum lumen. [3] Lumen Iudaeorum quasi lucerna sub modio uel faces sub uelamine; potest uideri, sed non uidetur. Nos autem reuelata facie gloriam Domini speculamur aeternam, ut ad eius imaginem a gloria in gloriam per spiritum sanctum reformemur. Venit ergo persecutorum turba cum lanternis et ideo inclusam lucem uidere eorum oculi nequuerunt; uenit cum facibus, quae plus habent in fumo caliginis quam splendoris in lumine.

Secondo Ambrogio l'affievolirsi della vista allegorizza un danno ben più grave patito dal peccatore, che, con il suo comportamento, si è privato del *uerum lumen*,

⁵³ Del sostrato cristiano in virtù del quale i carmi 65-69 risultano tutti integrati in una sorta di 'macrocielo' trasversale a quelli abitualmente individuati dalla critica mi occupo organicamente in un altro saggio di prossima pubblicazione.

⁵⁴ Sui caratteri dell'approccio interpretativo del vescovo milanese ai *Salmi* cfr. PIZZOLATO 1963; SIMONETTI 1985, 276-277. Per il debito di Simposio nei confronti delle opere di Ambrogio e di altre figure a lui vicine (Massimo di Torino; Cromazio di Aquileia) cfr. BERGAMIN 2005, XV, XXII-XXV e LI-LIII.

ossia della guida della parola di Cristo che rischiarava il mondo intero. L'esegeta, inoltre, dopo aver ricordato che il salmista, *quasi propheta*, aveva avuto il dono di contemplare questo fulgore, auspica di potersi avvalere del salvifico *uerbum* come di una lampada che illumini il cammino e, a tal proposito, introduce una sottile distinzione tra *lucerna* e *lanterna*, l'una associata all'idea di *liberum lumen* e, quindi, di incontrastato spandersi della parola divina, l'altra, invece, al concetto di *clausum lumen* e, pertanto, di repressione. Al contrasto tra i due oggetti si sovrappone, quindi, quello tra profeti e persecutori, il cui ruolo nei confronti del messaggio cristiano delinea un'insanabile polarità. A ciò si aggiunge, poi, la polemica con il popolo ebraico, nell'ambito della quale l'allegoria generale della luce viene puntualizzata da due similitudini: il *lumen Iudaeorum* è come una lucerna sotto il moggio o come delle fiaccole offuscate da un velo e non è in grado di garantire la piena visione della gloria divina, privilegio esclusivo dei cristiani.

Il sintagma simposiano *lumen habens intus*, dipendente dal non specificato e, per di più, sottinteso *ego* dell'oggetto parlante, è affine al *clausum habet... lumen* di Ambrogio, un'omologia che contribuisce anzitutto alla soluzione dell'enigma, dal momento che il costrutto adottato dal vescovo milanese ha come soggetto il sostantivo *lanterna*; sulla base di tale indizio, poi, anche la maggiore enfasi del poeta sulla lucerna (ancorché non definita tale) diventa spiegabile come ossequio alle connotazioni morali del simbolismo dell'oggetto messo a fuoco da Ambrogio. Da questo, così come da altri richiami simposiani a brani di esegeti tesi al recupero del senso nascosto del testo biblico⁵⁵, sembra lecito dedurre che il poeta solleciti l'adozione del medesimo approccio anche nella lettura dei suoi carmi, ammantati di un'analoga *obscuritas*. Tuttavia, mentre nei testi biblici viene celato il *sensus spiritalis* di elementi della sfera terrena che vengono menzionati esplicitamente, negli enigmi risulta obliterata persino l'identità dell'oggetto suscettibile di essere interpretato in chiave allegorica. In tal modo l'enfasi resta anche sulla dimensione mondana e sul *sensus litteralis* e si creano le condizioni per combinare, ove necessario, il retaggio della produzione cristiana con quello degli scrittori pagani (a maggior ragione se interessati alla materialità del reale, come gli epigrammisti o gli enciclopedisti).

Il tentativo di conciliare le due tradizioni trapela, del resto, già dalla tessitura del carme 67. Non bisogna, infatti, dimenticare che Mart. *apoph.* 61 è l'unico passo di epoca pre-ambrosiana imperniato su un'esibita antitesi concettuale e, ancor prima, terminologica tra *lanterna* e *lucerna*; e se, limitatamente a tale epigramma, il contrasto vede soccombere la lucerna, svilita ad oggetto fragile e, tutt'al più, utile a impreziosire il cromatismo del contenitore, nel *companion piece* la prospettiva si ribalta e a prevalere sono il pragmatismo e la morigeratezza della *lanterna de uesica*, pronta a liquidare il problema della fattura più o meno pregiata dell'involucro trasparente in virtù della maggiore importanza (e percettibilità) del *lumen*. Il dittico di Marziale racchiude, dunque, un'embrionale riflessione etica⁵⁶

⁵⁵ Cfr *supra*, n. 8.

⁵⁶ Spunti morali sono, del resto, individuabili anche in Mart. *epigr.* 8, 14, dove l'indugio sulla selettiva *admissio* degli elementi esterni da parte dello *specular* e sulla disparità del trattamento riservato dal padrone di casa all'umile amico e ad entità voluttuarie come i *Cilicium pomaria*

che Simposio esalta e connota in senso specificamente cristiano richiamandosi anche alle parole di Ambrogio.

Nel caso del carne 68 si assiste a un divario ancor più netto nella funzionalizzazione dei modelli. I riecheggiamenti di Plinio il Vecchio e Marziale agevolano l'identificazione dell'oggetto del carne (ovvero la scoperta del *sensus litteralis*), ma, a contraltare di ciò, la speciosa allusione alla topica e al lessico del *locus amoenus* persegue un effetto fuorviante. L'interpretazione può dunque affinarsi e attingere una dimensione più elevata solo qualora il lettore faccia appello alla propria eventuale *institutio* cristiana. I versi sullo *specular* attraversato e, al contempo, invaso da un'entità impalpabile come i raggi solari sono, ad esempio, percepibili come immaginifica trascrizione poetica della dottrina del concepimento verginale di Gesù, analogamente a quanto accade in un epigramma di Eugenio di Toledo⁵⁷ (63 *Ut Phoebus specular intrans corrumpere nescit, / sic Christum generans uirgo Maria manet*)⁵⁸. Sempre in ottica cristiana, poi, si palesa un ulteriore piano semantico, utile anche a chiarire in quale modo il componimento si inserisca nella reinterpretazione metaletteraria del tema della trasparenza avviata nel carne 67. Un primo indizio è l'uso incipitario di *perspicio*, un verbo le cui sfumature gnoseologiche, pur essendo ben attestate già in ambito pagano⁵⁹, assumono qui una valenza più specifica e pertinente solo tornando con

corroborata la vena di satira sociale dell'epigramma, che muove dall'idea della villa come incarnazione di un benessere il cui godimento è contrassegno e privilegio di un'élite edonista non troppo propensa ad allargare le proprie maglie. Su questo aspetto cfr. anche FABBRINI 2007, 268-272.

⁵⁷ Inoltre, nell'ottica di una fruizione lettorica e, quindi, progressiva della silloge non si può escludere che Simposio faccia ancora affidamento sulla reminiscenza del commento ambrosiano al salmo 37, dove l'atto della piena contemplazione della *gloria Domini* è designato per mezzo del verbo *speculor*, corradicale tanto di *specular* quanto di *speculum*. In tal caso il tritico degli enigmi sulla *lanterna*, sullo *specular* e sullo *speculum* avrebbe tra le sue fonti di ispirazione linguistica e tematica due tessere del brano di Ambrogio.

⁵⁸ BERGAMIN 2005, 166. Non è stato, però, finora notato come l'enigma simposiano denoti una consonanza ancora maggiore con un lacerto dell'anonimo *Contra Iudaeos* rinvenuto nel 1949 da B. Blumenkranz in un codice bodleiano e poi oggetto di attente cure editoriali ed esegetiche da parte di D. Aschoff. Nell'opera (strutturata in forma di *altercatio* tra Agostino e un ebreo e, di conseguenza, fondata su un diligente lavoro di compilazione di scritti autentici o spuri tramandati sotto il nome del vescovo di Ippona) il serrato confronto tra gli interlocutori non manca di toccare la questione della prodigiosa maternità di Maria: *disput.* 1 pp. 40-41 Asch. AUG. *Si ergo, ut asseris, diuinum uirginis partum intellegere non potes, ueni ad ecclesiam, exponatur tibi, ut cognoscas uerum ordinem officii naturalis. Virgo habuit tempora pariendi, uirga autem non habuit tempora germinandi. Illa enim decursis nouem mensibus peperit, uirga autem alio die, quod natura non habuit, germinauit. Contra naturam, inquis, uirgo parere non potuit: Deus, qui innumeris uirtutibus mirabile contra naturam signum ostendit, ut asina loqueretur, ipse mirabilis facere uoluit, ut Christus de uirgine nasceretur. Audi, Iudaeae, adhuc et aliud sacramentum. Solis radius specular penetrat et soliditatem eius insensibili subtilitate pertransit et talis uidetur intrinsecus, qualis extrinsecus nec cum ingreditur, uiolat nec cum egreditur, dissipat, quia ad ingressum eius specular integrum perseuerat. Specular ergo non rumpit radius solis: integritatem uirginis ingressus aut egressus numquid potuit uitare deitatis?.* La direttrice di un eventuale rapporto reciproco tra i due testi resta comunque pressoché impossibile da appurare, a fronte sia delle gravi incertezze sulle coordinate cronologiche di entrambe le opere, sia della conclamata dipendenza dell'anonimo autore del *Contra Iudaeos* da fonti compilative anch'esse di ardua identificazione: cfr. ASCHOFF 1984 e 1985.

⁵⁹ Se ne ha riscontro già in Lucrezio (1, 949-950), dopo il quale il semantismo del verbo conosce un'ampia diffusione, venendo talora corroborato dall'abbinamento con *penitus* (proprio come in Simposio): cfr., ad esempio, Cic. *de orat.* 1, 92 e 108; Varr. *ling.* 9, 52; Quint. *inst.* 12, 2, 4.

la memoria a certe riflessioni di Lattanzio (*ira* 1, 4)⁶⁰ sulla *ueri perspectio* preclusa alla mente umana, in quanto obnubilata dalla dimensione corporea:

[3] Nec tamen nos adrogantes sumus ut comprehensam nostro ingenio ueritatem gloriemur, sed doctrinam dei sequimur qui scire solus potest et reuelare secreta. [4] Cuius doctrinae philosophi expertes aestimauerunt naturam rerum coniectura posse deprehendi. Quod nequaquam fieri potest, quia mens hominis tenebroso corporis domicilio circumsaepa longe a ueri perspectione submota est et hoc differt ab humanitate diuinitas, quod humanitatis est ignoratio, diuinitatis scientia. [5] Unde nobis aliquo lumine opus est ad depellendas tenebras quibus offusa est hominis cogitatio, quoniam in carne mortali agentes de nostris sensibus diuinare non possumus. [6] Lumen autem mentis humanae deus est, quem qui cognouerit et in pectus admiserit, inluminato corde mysterium ueritatis agnoscet⁶¹.

Per Lattanzio la *scientia* del *mysterium ueritatis* resta prerogativa di Dio, luce che squarcia le tenebre e che, pertanto, l'uomo deve accogliere nell'animo per vincere i propri limiti conoscitivi⁶². La medesima tesi affiora nelle *Diuinae institutiones* (2, 8, 68), dove l'apologeta si appella all'*auctoritas* di Ermete Trismegisto e sostiene che la *perspectio* umana sconti il condizionamento della finitezza, l'eccessivo legame con la sfera terrena che impedisce di librarsi verso la contemplazione della verità trascendente *soluto ac libero sensu*:

Opera ipsius uidentur oculis, quomodo autem illa fecerit, ne mente quidem uidetur, quia, ut Hermes ait, mortale inmortali, temporale perpetuo, corruptibile incorrupto propinquare non potest id est propius accedere et intellegentia subsequi. Et ideo terrenum adhuc animal rerum caelestium perspectionem non capit, quia corpore quasi custodia saeptum tenetur, quominus soluto ac libero sensu cernat omnia.

Un lettore che si accosti ai versi di Simposio sulla scorta degli spunti desumibili dagli appena citati passi di Lattanzio può essere indotto a ritenere che il referente allegorico del carme 68 non sia altro che la *ueritas* e che la compiuta *perspectio* della quale si parla non pertenga a degli occhi generici ma al *luminis... uisus* del v. 1,

⁶⁰ Per altre tracce della conoscenza degli scritti dell'apologeta da parte di Simposio cfr. *supra*, n. 7. Non sono mancati, del resto, in età moderna i tentativi di identificare questa raccolta di enigmi con il perduto *Symposium* di Lattanzio: BERGAMIN 2005, XII.

⁶¹ Cfr. Lact. *diu. inst.* 7, 2, 7 *homo autem quia subiectus est passioni, subiecta est et sapientia eius errori, et sicut hominis uitam multae res impediunt, quominus possit esse perpetua, ita sapientiam quoque eius multis rebus impediri necesse est, quominus in perspicenda penitus ueritate perfecta sit. Ergo nulla est humana sapientia, si per se ad notionem ueri scientiamque nitatur, quoniam mens hominis cum fragili corpore inligata et in tenebroso domicilio inclusa neque liberior euagari neque clarius perspicere ueritatem potest, cuius notitia diuinae conditionis est.*

⁶² Per ulteriori sfumature del concetto cristiano di *ueritatis perspectio* (o di *intellegentia perspicua ueritatis*) cfr. Cyr. *epist.* 63, 1, 1; Aug. *ciu.* 8, 4 ed *enarr. psalm.* 146, 14.

ovvero – intendendo *luminis* come genitivo soggettivo – allo sguardo di Dio: ad esso alluderebbero sia gli *oculi* (v. 2) che il *sol* (v. 3), tra i quali pertanto non vi sarebbe differenza. In questa cornice i carmi 67 e 68 assumerebbero i contorni di due variazioni sul tema della forza incontenibile della luce divina.

L'*hiems* respinta dalla vetrata si dovrebbe invece intendere come lo sguardo dell'uomo, dotato di un'inferiore penetrazione conoscitiva a causa del penalizzante legame con la dimensione mondana: l'enigmista sembra contaminare lo spunto lattanziano con il ricordo di alcuni versetti del *Cantico dei cantici* (2, 9-11 *Similis est dilectus meus capreae hinculoque ceruorum. En ipse stat post parietem nostrum despiciens per fenestras prospiciens per cancellos. Et dilectus meus loquitur «Mibi surge, propera, amica mea, formosa mea et ueni: iam enim hiemps transiit imber abiit et recessit»*; cfr. Symp. 68, 3 *transit hiems*, nonché l'ovvia contiguità concettuale tra *fenestra* e *specular*) e della relativa esegesi origeniana diffusasi anche in ambito latino (Ruf. *Orig. in cant.* 3, p. 203, 19 B. *per 'hiemem' sponsae suae apparet, id est tribulationum et temptationum tempore*; p. 229, 24 *animae 'hiemem', cum adhuc passionum fluctibus iactatur*)⁶³.

Non sarà poi privo di significato che l'apologeta ascriva le carenze della percezione umana al condizionamento del corpo, connotato non soltanto come carcere (con chiaro rimando a Platone), ma anche come dimora che, nel suo frapporsi alla contemplazione della *ueritas*, sortisce l'effetto di una coltre di tenebre. La trovata simposiana del richiamo allo *specular* che lascia passare lo sguardo del *lumen* divino risulta perfettamente complementare a quella di Lattanzio, ma, al contempo, si compiace forse di ribaltare le coordinate di un passo del *De anima* di Tertulliano⁶⁴ (53):

Si enim corpus istud platonica sententia carcer, ceterum apostolica dei templum, cum in Christo est, sed interim animam consepito suo obstruit et obscurat et concretionem carnis infaecat, unde illi, uelut per corneum specular, obsoletior lux rerum est.

Anche qui il corpo, equiparato platonicamente a una prigione, è ritenuto responsabile della percezione difettosa del mondo da parte dall'uomo, ma, a differenza di quanto accade in Lattanzio, tale dinamica è decodificata tramite l'immagine della *lux rerum* che appare offuscata come se filtrasse attraverso una vetrata di corno. È probabile, dunque, che Simposio, nel dedicare i carmi 67-68 rispettivamente a una *lanterna cornea* e a uno *specular*, intenda alludere al passo di

⁶³ Sulla stessa lunghezza d'onda Girolamo, il quale in *epist.* 18B, 20 interpreta il brano del *Cantico dei cantici* come allegoria dell'anima che, salda nella sua fede, ha saputo resistere all'*hiems* (intesa come 'tempesta', data anche la contestuale menzione della pioggia), ovvero ai flutti della tentazione che sommergono (*pertranseunt*) solo chi si lascia allettare. Questa nozione di *hiems* è, infine, attestata anche nelle *Formulae spiritalis intelligentiae* di Eucherio di Lione, un prontuario allegoristico con il quale Simposio risulta spesso in sintonia (nel caso specifico, cfr. 2, p. 12 M. *Hiemps persecutio uel tribulatio; in euangelio: Ut non fiat fuga uestra hieme uel sabbato* [Mt 24, 20]; cfr. 2, p. 10 M. *Tempestas persecutionum uel tribulationum impetus; in psalmo: Qui saluum me fecit a pusillo animo et tempestate* [psalm. 54, 9]); cfr. BERGAMIN 2005, XXXV-XXXVI.

⁶⁴ Rimandi a un altro capitolo di quest'opera (25) affiorano nell'enigma 14 (*Pullus in ovo*): BERGAMIN 2005, XLIX e 100.

Tertulliano e, così, suggerire le implicazioni gnoseologiche dell'interesse per i temi della trasparenza, dell'opacità e della luce. Mentre, però, l'apologeta, in netto contrasto con le testimonianze degli scrittori latini delle epoche precedenti, imputa al corno lavorato un'inadeguata trasparenza, nel carme 67 l'enigmista, sulla scorta del compresente ipotesto marzialiano, lo ritiene invece talmente limpido da essere utilizzabile con profitto per il paralume di una lanterna: in questo caso il modello pagano rettifica un aspetto significativo di quello cristiano, a riprova della piena osmosi fra le due tradizioni. Resta, tuttavia, da comprendere se, al di là della fisiologica elusività del dettato, nel carme 68 Simposio abbia in mente uno specifico materiale per lo *specular* di cui parla. A primo acchito verrebbe da supporre che egli immagini una fattura diversa da quella della lanterna, sull'esempio di Marziale (che nel secondo epigramma del suo dittico passava dal corno alla vescica) se non anche di Lattanzio, il quale, in un brano del *De opificio Dei* incentrato sul meccanismo della percezione visiva, equipara il ruolo degli occhi a quello di finestre traslucide realizzate in vetro o *lapis specularis* (8, 11 *cum autem uideamus eodem momento temporis, plerumque uero aliud agentes nihilominus tamen uniuersa quae contra sunt posita tueamur, uerius et manifestius est mentem esse quae per oculos ea quae sunt opposita transpiciat quasi per fenestras perlucente uitro aut speculari lapide obductas*). In alternativa si potrebbe pensare che un indizio risolutivo si celi proprio nella formulazione del verso conclusivo, che ricorda quello di un passo del *De rerum natura* di Lucrezio (2, 388-390):

Praeterea lumen per cornum transit, at imber
respuitur. Quare? Nisi luminis illa minora
corpora sunt quam de quibus est liquor almus aquarum.

Lucrezio, nel sostenere che gli atomi della luce siano più sottili di quelli dell'acqua, cita come prova il fatto che il corno si lasci attraversare dal *lumen* ma non dall'*imber*. La vaghezza di tale immagine, correlabile a una lanterna così come a una vetrata, potrebbe spiegarne l'eventuale recupero da parte di Simposio, che, così, contestualmente a un'eco pliniana di ambigua e forse fuorviante interpretazione, alluderebbe alla reale materia dello *specular*, ribadendo l'*Umkehrung* delle coordinate del passo di Tertulliano. L'unica certezza, dunque, resta l'esaltazione iperbolica della trasparenza⁶⁵: al di là della specifica fattura eventualmente postulata dal poeta, la fisionomia dello *specular* risulta funzionale a sfumature semantiche che trascendono il *sensus litteralis*.

Il richiamo a Tertulliano e Lattanzio ha importanti implicazioni anche sul piano poetologico: se, infatti, Simposio mira a far rivivere al proprio pubblico nel breve spazio di un tristico la sensazione di una *ueritas* vista *per speculum in aenigmate*⁶⁶, il carme 68 sembra puntualizzare il contributo ermeneutico dei

⁶⁵ Sui cui effettivi limiti nella fattura delle antiche finestre romane rinvenute dagli archeologi cfr. DELL'ACQUA BOYVADAOĞLU 2008, 97.

⁶⁶ Alludo naturalmente al celebre passo della prima lettera di san Paolo ai Corinzi (13, 12 *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*), le cui metafore dello specchio e dell'enigma (quasi un'endiadi: Aug. *trin.* 15, 9, 16)

differenti tipi di *background* culturale. A chi li legga sulla scorta della conoscenza degli autori pagani i carmi di Simposio schiudono il loro *sensus litteralis* alla fine di un sentiero irto di incertezze e sviamenti, nel quale da una parte si esalta la vocazione del genere all'ambiguità e dall'altra matura nel fruitore la coscienza di un limite ermeneutico messo a nudo da un *lusus* cerebrale; agli occhi di coloro che siano imbevuti di *doctrina Christiana*, invece, questi componimenti donano l'esperienza di una graduale epifania di un *sensus spiritualis* che può non essere univoco ma resta comunque illuminante⁶⁷. La silloge è aperta all'uno o all'altro approccio, ma verosimilmente individua nella capacità di combinarli la prerogativa del proprio lettore-modello, destinato a verificare come la *ueritas* più profonda dell'enigma risulti trasparente solo a uno sguardo guidato da Dio e, di conseguenza, da testi che educino ad accostarsi al reale e alle sue rappresentazioni nella giusta prospettiva.

Si comprende, quindi, come il degno e quasi inevitabile suggello di questo ciclo sia il carme dedicato allo specchio, funzionale a far riflettere sul rapporto che la luce e lo sguardo instaurano con una superficie che, a differenza di quella del paralume della lanterna e della vetrata, non è trasparente⁶⁸:

SPECULUM

Nulla mihi certa est, nulla est peregrina figura.

Fulgor inest intus radianti luce coruscus,

qui nihil ostendit nisi si quid uiderit ante.

vengono valorizzate – tra gli altri – da Ambrogio e Agostino in senso gnoseologico ed ermeneutico. In particolare, come *specimina* del richiamo al luogo paolino nell'ambito di una riflessione sui limiti conoscitivi dell'uomo basti qui citare Ambr. *Abr.* 2, 9, 67 (un passo che esibisce anche un immaginario affine a quello di Tertulliano, Lattanzio e del ciclo di enigma simposiani: *obumbrantur itaque et obducuntur quadam caligine oculi animae, ut confundatur globo quodam fumigantis nubiculae mentis aspectus, ne pura possit spectare negotia, donec caelestes lampadas dirigat Iesus dominus, hoc est fulgorem suae gloriae, quando non indigebunt inquit luce lucernae et lumine solis, quoniam ipse dominus erit lux omnibus et ipse inluminabit omnia mundi istius, quorum supra cognita est diuisio, nunc manifestata in lumine, <ut> non per speculum in aenigmate nec in parte, sed faciem ad faciem ueritatis soliditas atque illud quod perfectum est possit uideri*); Aug. *trin.* 15, 8, 14 e 15, 9, 16. Per il riuso di queste metafore in merito ai diversi livelli di esegesi dei testi scritturistici, invece, cfr. Aug. *trin.* 15, 9, 15 (dove, proprio a partire dalle parole dell'apostolo, si formula la teoria dell'enigma come allegoria oscura e se ne offre un esempio attraverso l'esegesi di *prov.* 30, 15; cfr. LAU 2011) e *gen. ad litt.* 12, 28 (per una ricognizione complessiva del *Fortleben* del luogo paolino negli scritti del vescovo di Ippona cfr. VAN FLETEREN 1992). Occorre, infine, ricordare che l'idea della natura 'enigmatica' della lettera del testo biblico è talora connotata in termini di vera e propria opacità: Aug. *epist.* 137, 3 e *doctr.* 3, 28; Eucher. 3, p. 19 M.; Prosp. *epigr.* 70, 2.

⁶⁷ L'idea di *perspectio* in relazione alla lettura è già in Cicerone (*Att.* 16, 5, 5); a ciò si aggiunga il consolidato uso di *perspicuus* e *perspicuitas* per designare una specifica qualità di un testo (*ThLL*, 1747, 40 ss. e 1745, 48 ss.). In ambito cristiano si può citare l'antitesi tra *sensus corporis* e *perspicua ratio ueritatis* formulata da Agostino a proposito delle Sacre Scritture (*trin.* 3, 10) e importante per comprendere come nel carme 68 di Simposio il dettaglio del *luminis uisus* e degli occhi che si insinuano attraverso le membra rimandi al contrasto tra *caro* (= *littera*) e *spiritus* o tra *lex carnis* e *lex spiritualis*, su cui si fonda a grandi linee già l'esegesi ambrosiana (cfr. PIZZOLATO 1963, 213-214); cfr. inoltre l'opposizione tra *corporaliter* e *spiritualiter*, ovvero tra interpretazione letterale e allegorica dei testi biblici (cfr., e.g., Ambr. *hex.* 3, 4, 16 e Aug. *gen. ad litt.* 8, 1).

⁶⁸ Risulta, però, eccessiva la tesi di LEARY 2014, 187, secondo cui «there is nothing in the body of this riddle to suggest glass».

Ancora una volta la tecnica di obliterazione del referente trae giovamento dalla struttura binaria degli esametri. Nel v. 1 all'anafora di *nulla* fa da contrappunto la *uariatio* tra *certa* e *peregrina*, entrambi correlati al sostantivo clausolare *figura* nell'intento di porre risalto come il *talking object* abbia una fisionomia non solo indefinita (e, quindi, inaffidabile, sfuggente)⁶⁹ ma anche proteiforme. Il v. 2, invece, ripartisce tra gli emistichi i riferimenti a due caratteristiche che delineano dei punti di contatto con i precedenti carmi: il bagliore interno⁷⁰, comune alla lanterna (si noti *intus* nella stessa sede metrica di 67, 2) ma – sorprendentemente – anche allo *specular* (cfr. 68, 3 *sol... emicat in me*); l'irradiarsi della luce, presentato addirittura come prodigioso per intensità nel caso della lanterna e non privo di una *nuance* miracolistica nell'evocazione di una superficie traslucida come quella dello *specular*.

Il verso conclusivo riesce, però, a introdurre uno scarto essenziale rispetto agli altri protagonisti del ciclo: mentre la luce della lanterna rischiarava il cammino durante la notte e quella del sole penetra completamente la vetrata svelando cosa ne stia al riparo, il *fulgor* dell'oggetto del carme 69 mostra solo ciò che abbia visto *ante* («in precedenza», ma anche «davanti a sé»)⁷¹. Cerebrale risulta, infine, l'intreccio di analogia e differenza rispetto al carme 68, dove lo *specular* si mostra permeabile allo sguardo e ai raggi del sole, che appaiono entità distinte sul piano del *sensus litteralis*, ma equivalenti a livello allegorico; qui, invece, il referente dell'enigma appare dotato di un proprio sguardo⁷² che da subito coincide con la *radians lux*. Considerato in sé, comunque, il v. 3 risulta il più utile in chiave solutoria, poiché allude a un fenomeno identificabile anche solo su base empirico-intuitiva o con l'ausilio di testimonianze letterarie come quelle di Seneca (*nat. quaest.* 1, 13, 1, con cui non mancano neppure le consonanze lessicali: *nihil enim refert quid sit quod speculo ostendatur: quidquid uidet, reddit; cfr. 1, 6, 2 est alicuius speculi natura talis ut maiora multo quae uidit ostendat et in portentuosam magnitudinem augeat formas, alicuius inuicem talis ut minuat*)⁷³.

Una volta decifrato l'enigma, si creano i presupposti per il distacco dal *sensus litteralis* sulla base dell'eventuale reminiscenza della prima lettera di Paolo ai Corinzi e delle sue riprese agostiniane, nelle quali la visione dell'immagine poco nitida restituita da uno specchio viene eletta a termine di paragone sia

⁶⁹ Cfr. la decifrazione di questo enigma nel cap. 43 dell'*Historia Apollonii regis Tyri* (cito il testo della *redactio A*: *respondens Apollonius ait: «nulla certa figura est speculo, quia mentitur aspectum; nulla peregrina figura, quia hoc ostendit quod contra se habet»*). Per un uso opposto di *certus* in relazione allo specchio cfr. Vitruv. 7, 3, 9.

⁷⁰ Lo *speculi fulgor* (o *nitor* o *splendor*) è menzionato anche nel secondo esametro di alcuni componimenti del ciclo dell'*Anthologia Latina* sull'*unda* e sullo *speculum* (cfr. *supra*, n. 42): 520, 2; 522, 2; 523, 2; 524, 2 (dove, in chiusa, appare pure il verbo *coruscat*); 526, 2; 527, 2. Una variazione di tale schema si registra, invece, in *AL* 525, dove il dettaglio appare nel primo verso.

⁷¹ L'anfibologia dell'avverbio è puntualmente rilevata da BERGAMIN 2005, 167.

⁷² L'assenza di uno sguardo autonomo è invece valorizzata come peculiarità dello specchio in *AP* 14, 56, 1-2 (Ἄν μ' ἐσίδης, καὶ ἐγὼ σέ. σὺ μὲν βλεφάροισι δέδορκας, / ἄλλ' ἐγὼ οὐ βλεφάροις οὐ γὰρ ἔχω βλέφαρα).

⁷³ Sempre in Seneca si registrano ulteriori occorrenze dell'uso di *ostendo* in relazione allo specchio: *clem.* 1, 1, 1 (*Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi uice fungerer et te tibi ostenderem peruenturum ad uoluptatem maximam omnium*); *nat. quaest.* 1, 4, 1; 1, 4, 2; 1, 5, 5; 1, 5, 14. Cfr. inoltre Aug. *diuers. quaest.* 74; Porphyrt. in Hor. *epist.* 1, 5, 23; Seru. in Verg. *ecl.* 2, 27.

dell'esperienza percettiva della realtà terrena, sia del primo impatto ermeneutico della Bibbia⁷⁴. Sorge quindi il sospetto che il referente di secondo livello del componimento siano le Sacre Scritture, a cui, in effetti, sarebbero consone le parole spese nei vv. 1-2. Nel primo esametro il poeta, anziché declinare il rapporto tra realtà e immagine riflessa nella consueta forma del paradossale binomio di *alter et idem*, insiste piuttosto sul fatto che lo specchio sia intrinsecamente privo di una fisionomia specifica e assuma, pertanto, ogni possibile *figura*⁷⁵: in tal modo l'attenzione si focalizza sul termine clausolare⁷⁶, del quale è quasi superfluo ribadire l'idoneità ad evocare il senso allegorico di un testo e, in particolare, di quello biblico⁷⁷. Congruo sarebbero, poi, le immagini di luce che dominano il verso successivo: l'aggettivo *coruscus* fa pensare, tra l'altro, al frequente uso geronimiano del corradicale verbo *corusco* in relazione al *Christi euangelium* (in *Ionam* 4; in *Paul. epist. ad Gal.* 2, 4, 8-9; *adu. Iouinian.* 1, 30); e, sempre a titolo esemplificativo, ancora con l'ausilio di Girolamo si potrebbe giustificare il sintagma *radians lux*, che, in forma appena diversa, viene riferito ai Vangeli in un brano (*epist.* 64, 20)⁷⁸ dedicato proprio all'allegoresi dell'episodio biblico del pettorale di Aronne (*exod.* 28, 15-30)⁷⁹.

È probabile, però che il disegno di Simposio sia più complesso e che, in forza dell'equipollenza tra *speculum* ed *aenigma* risalente al già citato luogo paolino e poi largamente sfruttata nell'ambito dell'ermeneutica cristiana, l'obiettivo sia presentare la stratificata polisemia come tratto comune ai testi scritturistici e ai carmi della silloge. A suffragare tale ipotesi contribuisce il confronto con l'ultimo dei tre componimenti metaletterari che aprono la raccolta suggerendo che la *facies* della poesia di Simposio sia analoga a quella della gemma di un *anulus signatorius*, capace di tracciare molteplici forme (3, 3 *Una tamen facies plures habitura figuras*): è appena il caso di osservare come, seguendo l'associazione di idee fra tale risorsa per sigillare i documenti⁸⁰ e l'uso del termine *testamentum* come (improprio)

⁷⁴ *Supra*, 149-150.

⁷⁵ A livello concettuale la formulazione del v. 1 è affine a quella di *AP* 14, 108, 1 (Οὐδὲν ἔσωθεν ἔχω, καὶ πάντα μοι ἐνδοθέν ἐστί). Cfr. *Sen. nat. quaest.* 1, 15, 7 *non est enim in speculo quod ostenditur*.

⁷⁶ Ancora un'analogia con il dettato dei *Disticha de unda et speculo*, in cui in due occasioni il termine *figura* (variamente declinato) compare alla fine del primo esametro (522, 1; 523, 1); cfr. il *formas clausolare* di 524, 1.

⁷⁷ Per le occorrenze di tale accezione sia qui sufficiente il rimando a *ThLL*, s.v. *figura*, 734, 81 ss.

⁷⁸ *Hoc autem rationale duplex, apertum et absconditum, simplex et musticum, duodecim in se lapides habens et quattuor ordines, quas quattuor puto esse uirtutes: prudentiam, fortitudinem, iustitiam, temperantiam, quae sibi haerent inuicem et, dum mutuo miscentur, duodenarium numerum efficiunt, uel quattuor euangelia, quae in apocalypsi describuntur plena oculis et domini luce radiantia mundum inluminant, in uno quattuor et in quattuor singula; unde et δήλωσις et ἀλήθεια, id est doctrina et ueritas, in pectore sacerdotis est.*

⁷⁹ Per la fascinazione esercitata da tale passo anche su altri letterati latini tardoantichi cfr. ROBERTS 1989, 9-13.

⁸⁰ Alla gemma dell'*anulus signatorius* è interamente dedicato anche il diciottesimo degli *Epigrammata Bobiensia* (*Vaccarum septem effigies caua signat iaspis / pascentes uiridum gramen ut esse putes. / Forsitan et fugiant tereti de margine gemmae, / ni prodire foras aurea saepta uentent*; cfr. NOCCHI 2016, 144-147, a cui si rinvia anche per gli estremi delle altre testimonianze antiche sull'uso di tale oggetto). Quanto alla nozione cristiana di *testamentum* basti il rimando a un brano paradigmatico quale *Aug. in psalm.* 88 *enarr.* 1, 28 *propter ipsum, fidele testamentum; in ipso mediatum est testamentum; ipse mediator testamenti, ipse signator testamenti, ipse fideiussor testamenti, ipse testis testamenti, ipse hereditas testamenti, ipse coheres testamenti.*

corrispettivo latino del greco διαθήκη per indicare le due sezioni principali della Bibbia, si arrivi a comprendere che Simposio preannuncia per i propri enigmi una ricchezza figurale modellata su quella delle Sacre Scritture. Nel carme 69 riemerge, quindi, il medesimo concetto, integrato però da un importante corollario: come lo specchio *nihil ostendit nisi si quid uiderit ante*, così gli enigmi di Simposio restituiscono un senso che varia a seconda dell'angolazione interpretativa e, che, in ultima analisi, riflette i caratteri della *doctrina* del lettore.

Bibliografia

- ASCHOFF 1984 = D. ASCHOFF, *Studien zu zwei anonymen Kompilationen der Spätantike*, *Anonymi contra philosophos et contra Judaeos*, «*Sacris Erudiri*» 27, 1984, 37-127.
- ASCHOFF 1985 = D. ASCHOFF, *Studien zu zwei anonymen Kompilationen der Spätantike*, *Zeit, Ort und Verfasserschaft der Kompilationen*, «*Sacris Erudiri*» 28, 1985, 35-154.
- BERGAMIN 2004a = M. BERGAMIN, *Il riccio e la rosa: vicende di immagini e parole dall'antico al tardoantico (a proposito di Simposio, aenig. 29 e 45)*, in L. CRISTANTE, A. TESSIER (edd.), *Incontri triestini di filologia classica 3, 2003-2004*, Trieste, EUT, 2004, 199-214.
- BERGAMIN 2004b = M. BERGAMIN, *I mirabilia negli Aenigmata Symposii*, in O. BIANCHI, O. THÉVENAZ, P. MUDRY (éds.), *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique. Actes du colloque international, Lausanne, 20-22 mars 2003*, Bern-Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004, 139-155.
- BERGAMIN 2005 = M. BERGAMIN (a cura di), *Aenigmata Symposii. La fondazione dell'enigmistica come genere poetico*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005.
- BERNÁRDEZ GÓMEZ, GUIADO DI MONTI 2007 = M. J. BERNÁRDEZ GÓMEZ, J. C. GUIADO DI MONTI, *Las referencias al lapis specularis en la Historia Natural de Plinio El Viejo*, «*Pallas*» 75, 2007, 49-57.
- BETA 2016 = S. BETA, *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Torino, Einaudi, 2016.
- BLAKE 2011 = S. H. BLAKE, *Martial's Natural History: The Xenia and Apophoreta and Pliny's Encyclopedia*, «*Arethusa*» 44, 2011, 353-377.
- CITRONI 1988 = M. CITRONI, *Pubblicazione e dediche dei libri in Marziale*, «*Maia*» 40, 1988, 3-39.
- CURLEY 2003 = D. CURLEY, *Splendidior vitro: Horace and Callimachus*, «*Classical Philology*» 98, 2003, 280-283.
- CURTIVS 1992 = E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. Scandicci, La Nuova Italia, 1992.
- DELBEY 2005 = É. DELBEY, *Du locus amoenus au paradis de Venance Fortunat: la grâce et le sublime dans la tradition élégiaque*, in R. POIGNAULT (éd.), *Présence de Catulle et des élégiaques latins. Actes du colloque tenu à Tours (28-30 novembre 2002): à Raymond Chevallier in memoriam*, Tours, Centre de Recherches A. Piganiol, Université de Tours, 2005, 225-234.
- DELLA BONA 2013 = M. E. DELLA BONA, *Gare simposiali di enigmi e indovinelli*, «*Quaderni urbinati di cultura classica*» 104, 2013, 169-182.

DELL'ACQUA BOYVADAOĞLU 2008 = F. DELL'ACQUA BOYVADAOĞLU, *Between Nature and Artifice: Transparent Streams of New Liquid*, «RES: Anthropology and Aesthetics» 53-54, 2008, 93-103.

FABBRINI 2007 = D. FABBRINI, *Il migliore dei mondi possibili. Gli epigrammi efrastici di Marziale per amici e protettori*, Firenze, Università degli Studi di Firenze. Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", 2007.

FERABOLI *et alii* 1996 = S. FERABOLI, E. FLORES, R. SCARCIA (a cura di), *Manilio. Il poema degli astri (Astronomica)*, vol. I, *Libri I-II*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1996.

FILOSINI 2014 = S. FILOSINI (a cura di), Sidonio Apollinare, *Epitalamio per Ruricio e Iberia*, Turnhout, Brepols, 2014.

FOY, FONTAINE 2008 = D. FOY, S. D. FONTAINE, *Diversité et évolution du vitrage de l'Antiquité et du haut Moyen Âge. Un état de la question*, «Gallia» 65, 2008, 405-459.

FRIEDRICH 2002 = A. FRIEDRICH (hrsg.), *Das Symposium der XII sapientes: Kommentar und Verfasserfrage*, Berlin-New York, De Gruyter, 2002.

GOLDBERG 1992 = C. GOLDBERG (hrsg.), *Carmina Priapea*, Heidelberg, Winter, 1992.

GUARDUCCI 1991 = M. GUARDUCCI, *La chiocciola cristiana*, «Rivista di filologia e di istruzione classica» 99, 1991, 447-456.

GUARNIERI 2015 = C. GUARNIERI (a cura di), *Il vetro di pietra. Il lapis specularis nel mondo romano dall'estrazione all'uso*, Faenza, Carta Bianca, 2015.

HARDIE 2019 = P. HARDIE, *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Oakland, University of California Press, 2019.

HASS 1998 = P. HASS, *Der locus amoenus in der antiken Literatur: zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, Bamberg, Wissenschaftlicher Verlag, 1998.

HERNÁNDEZ LOBATO 2016 = J. HERNÁNDEZ LOBATO, *Mystic River: Ausonius' Mosella as an Epistemological Revelation*, «Ramus» 45, 2016, 231-266.

LAU 2011 = D. LAU, *Augustins Tropus-Begriff: Umfang und Struktur: Beitrag zu einer tropologischen Hermeneutik*, «Wiener Studien» 124, 2011, 181-229.

LEARY 1996 = T. J. LEARY (ed.), *Martial. Book 14: The Apophoreta*, London, Duckworth, 1996.

LEARY 2001 = T. J. LEARY (ed.), *Martial. Book XIV. The Xenia*, London, Duckworth, 2001.

LEARY 2014 = T. J. LEARY (ed.), *Symphosius. The Aenigmata*. London, Bloomsbury, 2014.

LOHSE 2009 = G. LOHSE, *Der locus amoenus bei Homer, Platon, Cicero, Vergil, Goethe, Tieck, Stifter und Handke: zur Transformation eines antiken Inszenierungsmusters*, in G. LOHSE, M. SCHIERBAUM (hrsg.), *Antike als Inszenierung. Drittes Bruno Snell-Symposium der Universität Hamburg am Europa-Kolleg*, Berlin-New York, De Gruyter, 2009, 151-208.

MATTIACCI 2012 = S. MATTIACCI, *Musa sobria e lettori ebbri per l'epigramma di Ausonio*, in G. BASTIANINI, W. LAPINI, M. TULLI (a cura di), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, Firenze, Firenze University Press, 2012, 495-512.

MORENO SOLDEVILA 2006 = R. MORENO SOLDEVILA (ed.), *Martial. Book IV. A Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

NISBET, RUDD 2004 = R. G. M. NISBET, N. RUDD (eds.), *A Commentary on Horace. Odes, Book III*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004.

NOCCHI 2016 = F. R. NOCCHI, *Commento agli Epigrammata Bobiensia*, Berlin, De Gruyter, 2016.

ONORATO 2008 = M. ONORATO (a cura di), Claudiano, *De raptu Proserpinae*, Napoli, Loffredo, 2008.

ONORATO 2019 = M. ONORATO, *L'arte della concinnatio da Ausonio a Sidonio Apollinare*, in É. WOLFF (éd.), *La réception d'Ausone dans les littératures européennes*, Bordeaux, Ausonius, 2019, 25-63.

ONORATO 2020 = M. ONORATO, *The Poet and the Light: Modulation and Transposition of a Prudentian Ekphrasis in Two Poems by Sidonius Apollinaris*, in F. HADJITTOFI, A. LEFTERATOU (eds.), *The Genres of Late Antique Christian Poetry. Between Modulations and Transpositions*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, 75-92.

ONORATO 2021 = M. ONORATO, *Le rotte della tradizione. Una rilettura della prima praefatio del De raptu Proserpinae di Claudiano*, «Bollettino di studi latini» 51, 2021, 81-109.

PAPAIOANNOU 2018 = S. PAPAIOANNOU, *Omens and Miracles: Interpreting Miraculous Narratives in Roman Historiography*, in M. GEROLEMOU (ed.), *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, 85-110.

PETRONE 1998 = G. PETRONE, *Locus amoenus/locus horridus: due modi di pensare la natura*, in R. UGLIONE (a cura di), *Atti del convegno nazionale di studi «L'uomo antico e la natura»: Torino 28-29-30 aprile 1997*, Torino, Celid, 1998, 177-195.

PIRAS 20104 = G. PIRAS, *Ludus e cultura letteraria: la prefazione al Griphus ternarii numeri di Ausonio*, in ID. (a cura di), *Labor in studiis. Scritti di filologia in onore di Piergiorgio Parroni*, Roma, Salerno, 111-141.

PIZZOLATO 1963 = L. F. PIZZOLATO, *Ambrogio esegeta dei Salmi nella Explanatio Psalmorum XII*, «Aevum» 37, 1963, 211-238.

POLARA 1993 = G. POLARA, *Aenigmata*, in G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1, *Il Medioevo latino*, vol. I.2, *La produzione del testo*, Roma, Salerno, 1993, 197-216.

ROBERTS 1989 = M. ROBERTS, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

ROMAN 2001 = L. ROMAN, *The Representation of Literary Materiality in Martial's Epigrams*, «Journal of Roman Studies» 91, 2001, 113-145.

ROSATI 2017 = G. ROSATI, *Et latet et lucet: Ovidian Intertextuality and the Aesthetics of Luxury in Martial's Poetry*, «Arethusa» 50, 2017, 117-142.

SALEMME 2005 = C. SALEMME, *Marziale e la poesia delle cose*, Napoli, Loffredo, 2005.

SANTELIA 2010 = S. SANTELIA, *Per un approdo sicuro tra pericoli e tempeste (Sidon. Apoll. carm. 11, 1-7)*, «Quaderni di storia» 72, 2010, 227-237.

SCHLAPBACH 2007 = K. SCHLAPBACH, *The Pleasance, Solitude and Literary Production: The Transformation of the locus amoenus in Late Antiquity*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 50, 2007, 34-50.

SCHÖFFEL 2002 = C. SCHÖFFEL (hrsg.), *Martial. Buch 8*, Stuttgart, Franz Steiner, 2002.

SCHÖNBECK 1964 = G. L. J. SCHÖNBECK, *Der locus amoenus von Homer bis Horaz*, Köln, Wasmund, 1964.

SCHRÖDER 1999 = B.-J. SCHRÖDER, *Titel und Text. Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*, Berlin-New York, De Gruyter, 1999.

SEBO 2016 = E. SEBO, *In enigmat: The History of a Riddle, 400-1500*, Dublin-Portland, Four Courts Press, 2016.

SIMONETTI 1985 = M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985.

SOCAS 2004 = F. SOCAS, *Lemmata sola legas: una revisión de Xenia y Apophoreta*, in J. J. I. ECHEGOYEN, A. ENCUESTRA ORTEGA (eds.), *Hominem pagina nostra sapit. Marcial, 1.900 años después. Estudios. XIX centenario de la muerte de Marco Valerio Marcial*, Zaragoza, CSIC, Institución Fernando el Católico, 2004, 227-246.

STERN 2012 = E. M. STERN, *Audacis plebeia toreumata vitri: A Glassblower's Look at Martial 14.94*, «Mnemosyne» 65, 2012, 80-93.

VALLEJO MOREU 2008 = I. VALLEJO MOREU, *Terminología libraria y crítico-literaria en Marcial*, Zaragoza, CSIC, Institución Fernando el Católico, 2008.

VAN FLETEREN 1992 = F. VAN FLETEREN, *Per speculum et in aenigmate: The Use of I Corinthians 13, 12 in the Writings of Augustine*, «Augustinian Studies» 23, 1992, 69-102.

WHITEHOUSE 1999 = D. WHITEHOUSE, *Glass in the Epigrams of Martial*, «Journal of Glass Studies» 41, 1999, 73-81.

ZURLI 2008 = L. ZURLI, *Anonymi in laudem solis (Anthologia Latina, c. 389 Riese = 385 Shackleton Bailey)*, Hildesheim, Weidmann, 2008.